



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA**

Denise de Fátima da Silva Zambonato

**ENTRE VIVÊNCIAS E (RE)EXISTÊNCIAS: Ser-se em Soledade e San
Basilio de Palenque**

São Carlos

2025

Denise de Fátima da Silva Zambonato

**ENTRE VIVÊNCIAS E (RE)EXISTÊNCIAS: Ser-se em Soledade e San
Basílio de Palenque**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutora em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Valter Roberto Silvério

São Carlos

2025

Zambonato, Denise de Fátima da Silva

Entre vivências e (re)existências : ser-se em Soledade e San Basilio de Palenque / Denise de Fátima da Silva Zambonato -- 2025.
162f.

Tese de Doutorado - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Valter Roberto Silvério

Banca Examinadora: Cauê Almeida Galvão, Fábio José Bechara Sanchez, Maria Eta Vieira, Tatiane Cosentino Rodrigues

Bibliografia

1. Identidade. 2. Território. 3. Decolonialidade. I. Zambonato, Denise de Fátima da Silva. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado da candidata Denise de Fátima da Silva Zambonato, realizada em 05/12/2025.

Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Valter Roberto Silverio (UFSCar)

Profa. Dra. Tatiane Cosentino Rodrigues (UFSCar)

Prof. Dr. Fábio José Bechara Sanchez (UFSCar)

Profa. Dra. Maria Eta Vieira (UNILA)

Prof. Dr. Cauê Almeida Galvão (UFRN)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia.

Dedico essa tese a todas as mulheres que o sistema disse
que não, você não vai conseguir.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, à minha família (Zambonato e Silva), aos meus pais, que sempre estão ao meu lado, e à minha companheira de jornada, minha filha Valentina.

Também desejo fazer um agradecimento em especial a todos que me acolheram nos campos de pesquisa. A Zayda Costa, que, mais uma vez, abriu as portas de sua casa para me receber no Maranhão; às suas filhas, Zayda e Laura, que partiram comigo na jornada até Soledade, contribuindo com as fotografias, anotações, GPS e outros percalços da estrada. À querida Valdirene, que me auxiliou com as documentações sobre a certificação da comunidade; ao Carlos, que me acompanhou em grande parte das entrevistas; e aos queridos membros da comunidade de Soledade – Laudelina, Aline, Denivaldo de Nazaré, sua esposa Sueli e toda sua família – que me receberam com a melhor galinhada.

Em San Basilio de Palenque, tive a sorte de encontrar Aiden Salgado, que me conduziu pelo território. Por isso, gostaria de agradecer especialmente a ele, assim como a todos com quem pude compartilhar em Palenque: Leisa, Julian, Oswaldo, Sérgio, Antonia Cassiani Padilha, Diógenes Rafael Cavalcanti, Manuel Pérez, Antonio Herrera Cáceres, Segundo Cáceres Reges, Sebastián Segundo Reges, Eloisa Cassiani Salgado, Maria Flora Cassiani Salgado e Geraldine Cáceres Cassiani. Em especial ainda quero agradecer ao casal Isabel Herrera Navarra e Franklin Cassiani, por me acolherem durante a estada em San Basilio.

Agradeço ao meu orientador, professor Valter Silvério, por aceitar a empreitada de me acompanhar, durante esses anos, na construção desse trabalho. Ainda sobre a UFSCar, registro minha gratidão aos companheiros do grupo de *Estudos da Diáspora* – em especial a Carolina Melo, Hassani Santos e Fernando Oliveira da Costa –, com quem, mesmo cursando o doutorado durante a pandemia, pudemos sorrir e compartilhar ideias.

Sou também grata aos professores que tanto contribuíram para minha formação: Vera Alves Cepêda, Cibele Saliba Rizek, Gabriel de Santis Feltran, Jacob Carlos Lima, Luana Dias Motta, Priscila Martins de Medeiros, e aos professores Tatiane Rodrigues e Fábio Sanchez que gentilmente participaram da minha banca de qualificação e defesa do doutorado.

Até chegar a este momento, tive a sorte de ter bons professores. Assim,

gostaria de agradecer à professora Maria Eta Vieira, que além de ter sido minha orientadora da dissertação de mestrado na UNILA, participou da minha banca de defesa de doutorado; às professoras da minha graduação, Eliana Di Gaspari e Valquiria Augusti.

Uma tese não é escrita apenas por uma mão; ela é fruto de muitas trocas entre pessoas que nos conhecem e compartilham conosco suas experiências. Assim, agradeço aos meus irmãos Izabela Fernanda de Souza, Cauê Almeida Galvão, Rodrigo Birck e Fábio Maciel Mourão, por todas as reflexões que tivemos.

Por fim, agradeço aos meus amores e amigos que me acompanham na vida: Adriano Milani, Ednilson Brito, Vladimir Bento, Adriano Scalzitti, Marcelo Watanabe, Mauricio Puppim, Afonso Machi, Jacqueline Grupp, Renatta Porto, Viviane Mioto, Rafael Teles, Renato Ferreira, Marília Fiusa, Fernando Calderan, Renan Negri, Isis Gabriela, Tatá Roberta, Lorissa Cesso, Juliana Kuntz, Camila Kuchnir, Vivian Trivellin, Paula Ibañes, Victor Hugo, Jamesson Muller, Igor Mathias, Daiana Lopes, Daiele da Silva, Débora Passos, Deborah Assunção, Regina Celli, Inah Ribeiro e Nathalia Petric.

Sei que sempre ficará alguém de fora, mas quero dizer, neste momento, que sem vocês nada disso seria possível.

Sou negro

Sou negro
meus avós foram queimados pelo sol da África
minh'alma recebeu o batismo dos tambores, atabaques, gonguês e agogôs.

Contaram-me que meus avós
vieram de Loanda
como mercadoria de baixo preço
plantaram cana pro senhor do engenho novo
e fundaram o primeiro Maracatu.
Depois, meu avô brigou como um danado nas terras de Zumbi

era valente como quê.

Na capoeira ou na faca
ninguém era mais valente.

Sou negro
meus avós deixaram a terra da África
com saudades — chorando na viagem
mas cantando como podiam
para aliviar a dor.

Nas senzalas cantavam.

Nos quilombos cantavam.

Na luta cantavam.

Cantando ergueram cidades
cantando construíram riquezas
e hoje cantam sambas de morro
e sambas-canções e choros.

Sou negro
tenho orgulho de sê-lo
meu avô foi escravo
meu pai foi operário
eu sou poeta.

Solano Trindade
(in Cantares ao meu povo 1961)

RESUMO

Esta tese investiga os processos de construção identitária em duas comunidades afrodescendentes localizadas na América Latina: Soledade, comunidade quilombola situada no interior do estado do Maranhão (Brasil), e San Basilio de Palenque, reconhecida historicamente como o primeiro povo livre da América Latina (Colômbia). Ao articular vivências, resistências e negociações com o Estado e com outros espaços sociais, a pesquisa busca compreender os modos pelos quais sujeitos quilombolas e palenqueros constroem suas identidades, preservam saberes tradicionais e afirmam formas próprias de existência frente às múltiplas colonialidades que atravessam seus cotidianos. O trabalho adota uma abordagem qualitativa, com trabalho de campo realizado em Soledade (junho de 2022) e em San Basilio de Palenque (janeiro de 2023), pautados na perspectiva da sociologia compreensiva e da decolonialidade. A análise estrutura-se em cinco eixos principais: (1) apresentando a trajetória pessoal e acadêmica da pesquisadora, os caminhos percorridos até a realização da tese e a inserção nos territórios investigados; (2) discutindo os atravessamentos identitários relacionados à memória, modernidade e discurso; (3) mobilizando referenciais decoloniais e afroepistemológicos, para tensionar a produção do conhecimento a partir de vozes africanas, afrodescendentes e latino-americanas historicamente silenciadas; (4) território enquanto dimensão política e simbólica; e (5) enfatiza as vozes dos sujeitos das comunidades, por meio de entrevistas e observações de campo, abordando práticas culturais, cosmovisões, religiosidades e formas de organização social e política que sustentam suas (re)existências. Ao colocar em diálogo essas duas realidades, a tese busca tensionar narrativas hegemônicas sobre identidade e território, ressaltando epistemologias produzidas a partir das margens. O estudo contribui para a compreensão das múltiplas formas de ser e existir de comunidades tradicionais afrodescendentes na América Latina, evidenciando que suas estratégias de resistência e afirmação identitária operam tanto no campo simbólico quanto no político, desafiando as estruturas coloniais ainda vigentes.

Palavras-chave: Identidade; Território; Quilombos; Palenques; Decolonialidade.

RESUMEN

Esta tesis investiga los procesos de construcción identitaria en dos comunidades afrodescendientes ubicadas en América Latina: Soledade, comunidad quilombola situada en el interior del estado de Maranhão (Brasil), y San Basilio de Palenque, reconocida históricamente como el primer pueblo libre de América Latina (Colombia). Al articular vivencias, resistencias y negociaciones con el Estado y con otros espacios sociales, la investigación busca comprender las formas en que sujetos quilombolas y palenqueros construyen sus identidades, preservan saberes tradicionales y afirman modos propios de existencia frente a las múltiples colonialidades que atraviesan sus cotidianos. El trabajo adopta un enfoque cualitativo, con trabajo de campo realizado en Soledade (junio de 2022) y en San Basilio de Palenque (enero de 2023), orientado por la perspectiva de la sociología comprensiva y la decolonialidad. El análisis se estructura en cinco ejes principales: (1) la trayectoria personal y académica de la investigadora, los caminos recorridos hasta la realización de la tesis y la inserción en los territorios investigados; (2) los cruces identitarios relacionados con la memoria, la modernidad y el discurso; (3) la movilización de referentes decoloniales y afroepistemológicos para tensionar la producción de conocimiento a partir de voces africanas, afrodescendientes y latinoamericanas históricamente silenciadas; (4) el territorio como dimensión política y simbólica; y (5) la centralidad de las voces de los sujetos comunitarios, mediante entrevistas y observaciones de campo que abordan prácticas culturales, cosmovisiones, religiosidades y formas de organización social y política que sustentan sus (re)existencias. Al poner en diálogo estas dos realidades, la tesis busca tensionar las narrativas hegemónicas sobre identidad y territorio, destacando epistemologías producidas desde los márgenes. El estudio contribuye a la comprensión de las múltiples formas de ser y existir de comunidades tradicionales afrodescendientes en América Latina, evidenciando que sus estrategias de resistencia y afirmación identitaria operan tanto en el ámbito simbólico como en el político, desafiando las estructuras coloniales aún vigentes.

Palabras clave: Identidad; Territorio; Quilombos; Palenques; Decolonialidad.

ABSTRACT

This thesis investigates the processes of identity construction in two Afro-descendant communities located in Latin America: Soledade, a quilombola community in the interior of Maranhão State (Brazil), and San Basilio de Palenque, historically recognized as the first free town in Latin America (Colombia). By articulating lived experiences, forms of resistance, and negotiations with the State and other social spaces, the research seeks to understand how quilombola and palenquero subjects construct their identities, preserve traditional knowledge, and affirm their own modes of existence in the face of multiple colonialities that shape their daily lives. The study adopts a qualitative approach, with fieldwork conducted in Soledade (June 2022) and San Basilio de Palenque (January 2023), guided by the perspectives of comprehensive sociology and decolonial thought. The analysis is structured around five main axes: (1) the researcher's personal and academic trajectory, the paths leading to the thesis, and her insertion into the studied territories; (2) identity intersections related to memory, modernity, and discourse; (3) the mobilization of decolonial and Afro-epistemological frameworks to challenge knowledge production from historically silenced African, Afro-descendant, and Latin American voices; (4) territory as both a political and symbolic dimension; and (5) the centrality of community voices through interviews and field observations addressing cultural practices, worldviews, religiosities, and forms of social and political organization that sustain their (re)existences. By bringing these two realities into dialogue, the thesis seeks to challenge hegemonic narratives on identity and territory, highlighting epistemologies produced from the margins. The study contributes to understanding the multiple ways of being and existing within traditional Afro-descendant communities in Latin America, demonstrating that their strategies of resistance and identity affirmation operate simultaneously in symbolic and political spheres, confronting enduring colonial structures.

Keywords: Identity; Territory; Quilombos; Palenques; Decoloniality.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 Embarcações de São Luís a caminho de Cojupe.....	266
Imagem 2 Caminho para chegar a Soledade – ponte de madeira	277
Imagem 3 Caminho para Soledade com partes alagadas.....	288
Imagem 4 Dois moradores de Soledade em uma moto	299
Imagem 5 Família de Denivaldo, da esquerda para a direita, e do fundo para frente – Lorreyne (nora), Denilson (filho), Wesla, Wenisen e Wesley (netos), Maria do Socorro (cunhada), sentados estão Sueli (esposa) e Denivaldo.....	30
Imagem 6 Fachada de uma casa de Soledade	31
Imagem 7 Moradia de Soledade	31
Imagem 8 Crianças brincando na água no meio da estrada	32
Imagem 9 Aline, durante nossa conversa – foto de	33
Imagem 10 Entrevista com Aline (de máscara), eu (de camisa verde) e ao fundo de camisa vermelha, Denivaldo – foto tirada por Laura Costa	34
Imagem 11 Aline lendo meu livro	35
Imagem 12 Wesley, Wenisen, Gladison, e ao fundo Wesla, neto e filho de Denivaldo	36
Imagem 13 Lorryne cozinhando (esposa de Denilson, filho de Denivaldo).....	37
Imagem 14 As crianças tirando água da	38
Imagem 15 As crianças levando a água para a cozinha	39
Imagem 16 Maria do Socorro em frente a sua casa.....	40
Imagem 17 Chapéus (indumentária) do Bumba-Meu-Boi de Soledade	41
Imagem 18 Laudelina ao lado do banner em homenagem a sua história	443
Imagem 19 Ônibus de transporte de Cartagena a Palenque	45
Imagem 20 Transporte de Cartagena a Palenque (2).....	46
Imagem 21 Monumento na entrada de San Basilio.....	47
Imagem 22 Isabel em sua casa.....	488
Imagem 23 Powerpoint apresentado durante o encontro do Conselho Comunitário	50
Imagem 24 Grupos de discussão durante o Encontro do Conselho Comunitário (1)	51
Imagem 25 Grupos de discussão durante o Encontro do Conselho Comunitário (2)	52

Imagem 26 Sebastian e Oswaldo, representantes da Guardia Cimarrona	553
Imagem 27 Gardia Cimarrona no Encontro do Conselho Comunitário	54
Imagem 28 Os gêmeos Carlos e Cesar na varanda da casa de Isabel	55
Imagem 29 Sergio, menino que me acompanhou até Palenque Antigo.....	57
Imagem 30 Caminho até Palenque Antigo	58
Imagem 31 Rua de Palenque (1)	59
Imagem 32 Rua de Palenque (2)	60
Imagem 33 Portal de entrada de Palenque Antigo.....	61
Imagem 34 Palenque Antigo	62
Imagem 35 banner exposto em Palenque Antigo.....	63
Imagem 36 Rio – parte masculina.....	64
Imagem 37 Eu e Franklin caminhando em sentido ao riacho.....	64
Imagem 38 Fachada da escola agrícola	66
Imagem 39 Antônia em frente a Csa Museu Palenque	67
Imagem 40 Dia de San Sebastián	69
Imagem 41 Estátua de Kid Pambelé	70
Imagem 42 Crianças lutando boxe.....	71
Imagem 43 Fotografia de Manuel Pérez	113
Imagem 44 Diógenes no Centro Comunitário	114
Imagem 45 Ambrosio com um quadro em sua homenagem.....	115
Imagem 46 Segundo Cáceres Reyes.....	117
Imagem 47 Professor Sebastián Salgado Reyes.....	118
Imagem 48 Da esquerda para a direita, Isabel Herrera Navarra, Geraldine Cácers Cassiani, Eloisa Valdés Cáceres, Sunita Cassiani Salgado e Maria Flora Cassiani Salgado	119
Imagem 49 Parede de um bar na comunidade de San Basilio de Palenque	121
Imagem 50 Muro grafitado em língua palenquera (tradução Bem-vindo)	126
Imagem 51 uro em San Basilio de Palenque com algumas palavras em língua palenquera	129
Imagem 52 Crianças brincando no açude em Soledade	131
Imagem 53 Denivaldo segurando o livro do Governo do Estado com sua foto.....	132
Imagem 54 Grafite em muro em San Basilio de Palenque com versículo da Bíblia escrito em língua palenquera	134
Imagem 55 Muro de San Basilio apresentando a importância das plantas na	

medicina tradicional da comunidade	135
Imagem 56 Fotografia de duas mulheres com balde de água nas mãos no dia de San Sebastián	138
Imagem 57 Escola primária de Soledade.....	141
Imagem 58 Trabalhador rural de Soledade	142
Imagem 59 Fachada do posto de saúde de Soledade	143
Imagem 60 Árvores de juçara em Soledade	144
Imagem 61 Fachada da casa de Denilson com a exposição da pele de uma onça parda caçada por ele.....	144
Imagem 62 Fachada da Escola de San Basilio de Palenque	147
Imagem 63 Trabalhador rural na plantação de banana.....	148
Imagem 64 Secando aveia – base alimentar palenquera	149
Imagem 65 Destilador de cana-de-açúcar	150
Imagem 66 Guardia Cimarrona no Encontro do Conselho Comunitário	152
Imagem 67 Membros da Guardia Cimarrona em frente a sede	152

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

DID	Diagnóstico de Identificação e Delimitação
IPHAN	Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ITERMA	Instituto de Colonização e Terras do Maranhão
UFSCar	Universidade Federal de São Carlos
UNAL	Universidad Nacional de Colombia
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNILA	Universidade Federal da Integração Latino-Americana

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	19
1.1. Caminhos percorridos	21
1.2. Caminhos da pesquisa	24
1.3. Pesquisa de campo em Soledade.....	26
1.4. Pesquisa de campo em San Basilio de Palenque	44
2. IDENTIDADES CONSTRUÍDAS: ATRAVESSAMENTO DO SER.....	73
2.1. Elaborando identidades: ser de memória.....	74
2.2. Entre o pós-moderno e a imaginação.....	77
2.3. Relações de poder e o ser discursivo	81
3. SABERES EM (DES)ENCOBRIMENTO.....	84
3.1. Os traços do colonialismo	85
3.2. Possíveis caminhos desde a afroepistemologia	87
3.3. Elementos convergentes por meio da afrodiáspora.....	92
4. O CHÃO QUE NOS PERTENCE: TERRITÓRIO	96
4.1. Quilombos e palenques.....	98
4.2. Sobre Soledade	99
4.3. Sobre San Basilio de Palenque.....	105
5. SOU QUILOMBOLA, SOY PALENQUERO	112
5.1. Quem são os atores.....	112
5.2. O que é ser quilombola/ palenquero?	119
5.3. Resistência.....	122
5.4. Práticas culturais.....	125
5.5. Cosmovisão	131
5.6. Organização política e social	138
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	154

REFERÊNCIAS 157

ANEXO161

1. INTRODUÇÃO

Do que é construída uma pessoa? Quais são os aspectos sociais necessários para compor um indivíduo? Quando pensamos em identidade, o que passa pela nossa cabeça?

Talvez pensar em questões de quem somos, como nos apresentamos, como nos agenciamos perante o outro e quais ligações externas são importantes para compor a identidade de um sujeito, possa parecer algo excessivamente subjetivo. Pois bem, esse trabalho é uma tentativa de refletir um pouco sobre sujeitos nascidos, “criados e malcriados”¹ em Soledade e em São Basilio de Palenque².

Aos primeiros olhos, trata-se de duas comunidades afrodescendentes: a primeira, quilombola com certificação de terra em 2012 no Brasil; e a segunda, um *palenque* na Colômbia considerado pela história como o primeiro povo livre da América Latina³.

Este trabalho busca trazer uma reflexão sobre duas comunidades com realidades distintas, como uma forma de compreender como se constroem suas identidades, como se agenciam os sujeitos quilombolas no Brasil e palenqueros na Colômbia, e quais são suas negociações com outros espaços.

Entre vivências e (re)existências, busca pensar, como o próprio título sugere, como se dão suas vivências, suas resistências e, sobretudo, suas formas de existir.

No capítulo introdutório, apresentamos os caminhos percorridos pela pesquisadora em sua trajetória acadêmica, que culmina na construção dessa tese de doutorado. Também é feita uma apresentação dos campos por meio de um trabalho de campo, relatando, nesse primeiro momento, as experiências de campo, em Soledade (junho de 2022) e San Basilio de Palenque (janeiro de 2023), bem como seus atravessamentos, distanciamentos e aproximações.

No segundo capítulo, na tentativa de pensar a composição da identidade, apresentamos alguns elementos que lançamos como pontos de atravessamento de identidade: memória, modernidade e discurso. O capítulo, intitulado *Identidades*

¹ Criados e malcriados: alusão a uma fala repetida por alguns palenqueros que pude ouvir em conversas durante o trabalho de campo

² Palenque: termo em espanhol equivalente a quilombo no Brasil.

³ Caicedo, Roberto Arrázola. **Palenque – Primer Pueblo Libre de América**. 2019.

Construídas: atravessamentos do ser, propõe uma reflexão a partir de autores como Ecléa Bosi (2003), José Meihy (2006), Maurice Halbwachs (2013), Stuart Hall (2006), Anthony Giddens (2002), e Foucault (1995 e 1996), para pensarmos sobre conceitos de identidade.

Como contraponto ao debate em *Identities construídas: atravessamentos do ser*, o terceiro capítulo propõe uma reflexão tensionada de saberes, sob o título *Saberes em (Des)encobrimento*. O objetivo é mobilizar perspectivas decoloniais, afroepistemológicas e afrodiáspóricas, de modo a ampliar os horizontes de análise. Para tal, são fundamentais as contribuições de Aníbal Quijano, em *Colonialidade do Poder*; Enrique Dussel, em *El encubrimiento do outro*; Jesús ‘Chucho’ García, em *Cimarronaje, afroepistemología y soberania intelectual*; e Valter Silvério, *Transnacionalismo Negro, Diáspora Africana: uma nova imaginação sociológica*. Essas obras evidenciam a relevância de aprofundar a discussão acerca da construção do conhecimento a partir de perspectivas africanas, afrodescendentes, latino-americanas e caribenhas – vozes que, por séculos, foram silenciadas pelo racismo estruturado desde a Europa em direção às Américas.

Posteriormente, no quarto capítulo, embarcamos na discussão sobre as questões de território, pois, a priori, identificamos esse como um dos pontos-chaves das discussões das comunidades quilombolas/palenqueras. O capítulo que recebe o nome de *O Chão que nos pertence: Território*, objetiva-se a fazer uma discussão sobre o conceito de território para as comunidades e, posteriormente, por meio de documentos e pesquisa bibliográfica apresentar as comunidades de Soledade e San Basilio de Palenque.

Este é um dos capítulos mais densos na tese, pois, no caso de Soledade, a discussão percorre desde sua configuração enquanto fazenda com trabalho escravizado, até o reconhecimento como comunidade quilombola titulada. Já em San Basilio de Palenque, aborda-se o lugar como refúgio das pessoas escravizadas no Caribe colombiano – a primeira comunidade livre da América. Outro ponto discutido nesse momento é a escassez de informações oficiais sobre Soledade, em contraste com a abundância de textos sobre San Basilio, o que permite apresentar as semelhanças e diferenças entre as formações territoriais e expressões culturais.

O quinto capítulo, *Sou Quilombola, Soy Palenquero*, propõe uma outra perspectiva sobre identidade nesses territórios. Neste momento, as vozes apresentadas não são fruto das reflexões da pesquisadora e do aporte teórico que

contribuíram para essa tese. As vozes serão frutos das entrevistas direcionadas em trabalho de campo. Entendemos que um trabalho acadêmico que se propõe a resgatar, apresentar e discutir fazeres do outro, deve necessariamente trazer as vozes para o texto. Isso não significa “dar voz”, mas enfatizar que as comunidades quilombolas e palenqueras estão presentes, vivendo, existindo e resistindo aos avanços da “modernidade tardia”⁴, fruto do capitalismo, da especulação imobiliária e dos interesses do agronegócio.

Para compor este capítulo, dividimos o mesmo em momentos: apresentação dos entrevistados; discussão sobre resistência; as práticas culturais; cosmovisão e o lugar do cristianismo nas comunidades; e, por fim, a organização política e estrutural das comunidades. Na tentativa de compreender a dinâmica dos povos quilombolas e palenqueros, buscamos construir um texto com cuidado e respeito pelas experiências vivenciadas em campo, de modo a dialogar sobre as formas de vida dos povos tradicionais, por séculos subjugadas pelo Estado, mas que permanecem presentes e resistentes na atualidade.

1.1. CAMINHOS PERCORRIDOS

Iniciei minha trajetória como pesquisadora durante a monografia de graduação, no Instituto Superior de Ciências Aplicadas, em Limeira, no curso de Ciências Sociais. No trabalho de conclusão de curso *Sociedade em Festa – Bumba-Meu-Boi*⁵, propus-me a apresentar as brincadeiras de Bumba-Meu-Boi no Maranhão, para isso, dediquei três anos a viagens ao Maranhão durante o período junino, quando ocorre o encontro de grupos de Bumba-Meu-Boi de todo o Estado concentrados na capital – São Luís.

Como fruto dessa monografia, discuti a importância da brincadeira como momento de reafirmação da identidade coletiva, desenvolvendo um trabalho descritivo sobre a prática, seus ritos, datas e formas de fazer.

Posteriormente, ao ingressar na pós-graduação (*lato sensu*) em Arte e Educação, na Universidade Católica de Pernambuco, segui com o mesmo objeto de

⁴ GIDDENS, A. **Modernidade e identidade**. 2002.

⁵ Zambonato, Denise. **Sociedade em Festa – Bumba-Meu-Boi**. Monografia de graduação em Ciências Sociais, ISCA, 2009.

estudo – o Bumba-Meu-Boi – agora sob a ótica da educação popular. Na monografia, *Aprendendo com a Festa – Processos de Aprendizagem na Brincadeira do Bumba-Meu-Boi*⁶, discuti os processos de aprendizagem da brincadeira e sua transmissão entre gerações.

Em 2017, ingressei no mestrado em Estudos Latino-Americanos na Universidade da Integração Latino-Americana (UNILA). Antes, porém, é necessário mencionar o hiato entre o término da graduação (2009), minha mudança para Recife e entrada na pós-graduação (2010), e o ingresso no mestrado (2017). Durante esse período, em 2012, tornei-me mãe e, como mãe solo, enfrentei novas responsabilidades, o que me afastou do ambiente acadêmico. Passei a atuar como produtora cultural e cientista social no terceiro setor. Embora distante fisicamente da universidade, permaneci em contato com comunidades tradicionais e com discussões sobre políticas públicas, o que reacendeu em mim a necessidade de escrever.

Assim, retornei à vida acadêmica, trocando o calor do Nordeste pelo frio no Sul, ao ingressar na UNILA, em Foz do Iguaçu, na tríplice fronteira. Estar ali, em contato com estudantes de outros países da América Latina, proporcionou-me novas perspectivas teóricas – sobretudo a Decolonialidade.

Seguindo com o objeto *Bumba-Meu-Boi*, apresentei minha dissertação *Zabumba Matraca e Guitarra – o que eu faço é boi*⁷, discutindo as dinâmicas da brincadeira e sua relação com o Estado, seja por meio do governo estadual, que organiza os festejos juninos em São Luís, seja pelo governo federal, por meio do IPHAN que patrimonializa a brincadeira. Nessa pesquisa, realizei uma análise dos editais juninos do governo estadual, destacando as dificuldades enfrentadas pelos grupos. Foi nesse contexto que conheci o *Bumba-Meu-Boi de Soledade* e entrevistei alguns representantes, entre eles a Aline e o Denivaldo, que serão retomados neste trabalho.

Aline relatava as dificuldades da brincadeira e, em meio à nossa conversa, me explicou que Soledade é um quilombo certificado, porém vivia em constantes conflitos sobre a posse das terras.

⁶ Zambonato, Denise. **Aprendendo com a Festa – Processos de Aprendizagem na Brincadeira do Bumba-Meu-Boi**. Monografia de pós-graduação, UNICAP, 2012.

⁷ Zambonato, Denise. **Zabumba, Matraca e Guitarra – “O que eu faço é boi”**: Uma perspectiva das dinâmicas das brincadeiras de Bumba-Meu-Boi na cidade de São Luís/MA. Dissertação de mestrado, UNILA, 2019.

Ainda durante minha morada em Foz do Iguaçu, conheci Cauê Galvão⁸, um amigo pesquisador que trabalha na educação atualmente, traçando um paralelo entre Brasil e Colômbia, momento em que me convidou a conhecer a comunidade de San Basilio de Palenque na Colômbia, principalmente, por trabalhar com festas populares, o *Festival de tambores y Expresiones Culturales de Palenque*. Fiquei encantada com o festival, a reafirmação de serem descendentes de africanos – “é a África do outro lado do mar” –, com as expressões culturais, o idioma próprio, e o fato de serem o primeiro povo livre da América.

Desta forma, ao concluir o mestrado e após quase dois anos refletindo sobre meus caminhos profissionais, apresentei à Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), no Programa de Pós-Graduação em Sociologia, o projeto desta tese de doutorado.

Tendo como referência Soledade, no interior do Maranhão, e San Basilio de Palenque, na Colômbia – ambos territórios de matriz africana que mantêm tradições festivas. Norteada pelos conceitos de cultura, memória, identidade e relações de poder, busquei analisar, por meio de narrativas, como os povos tradicionais das comunidades de Soledade e San Basilio de Palenque se articulam fora dos eventos festivos específicos promovidos pelo Estado. Pretendia também compreender as relações sociais, econômicas e culturais das comunidades nos seus períodos de festa e não festa, bem como o modo como essas comunidades dialogam com os instrumentos de patrimonialização e as instituições de controle e poder estatal.

Ingressei na UFSCar em 2021, em meio à pandemia, o que gerou marcas profundas – pessoais e acadêmicas. A ausência do convívio no campus, das conversas informais e da construção coletiva de ideias foram circunstâncias negadas naquele momento, uma vez que as aulas síncronas e o isolamento nos impuseram solidão. Com o avanço da vacinação e a diminuição dos casos, em julho de 2022, consegui ir a Soledade e conhecer melhor a comunidade, até então apenas uma referência documental. Encontrei um território vivo, de práticas próprias e crenças enraizadas, ainda que parte do encantamento inicial tenha cedido lugar à observação crítica.

⁸ Cauê Galvão, Professor Substituto do Departamento de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Em janeiro de 2023, fui a San Basilio de Palenque e percebi ali outras dimensões além do festival. O que se relevava era a força de suas formas organizativas e do cotidiano comunitário. A partir dessa experiência, novos olhares emergiram para a tese, especialmente no que se refere à identidade e aos atravessamentos que a compõem.

Por fim, é importante salientar que a maternidade solo permanece sendo parte central dessa trajetória. Conciliar trabalho acadêmico, docência em período integral e maternidade, significa equilibrar tempo e responsabilidades. Em diversos momentos, estive afastada da tese, mas concluí-la representa mais do que uma conquista profissional: é, para além da realização de um sonho, é a reafirmação que nós, mulheres – sobretudo negras –, podemos equilibrar as demandas, o tempo, e realizar tudo o que quisermos, ocupando os espaços que historicamente nos foram negados.

1.2. CAMINHOS DA PESQUISA

Ao olharmos para o campo de pesquisa pretendemos salientar a importância das vozes dos sujeitos quilombolas/ palenqueros, assim, adotamos como metodologia de pesquisa a *sociologia compreensiva* que propõe como objetivo central a compreensão interpretativa da ação social, considerando os sentidos atribuídos pelos próprios sujeitos às suas práticas.

Segundo Max Weber, a sociologia é uma ciência que pretende “compreender interpretativamente a ação social e, desse modo, explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos” (Weber, 1999, p. 3). A noção de ação social é, portanto, o eixo estruturante dessa perspectiva: trata-se de toda ação à qual o sujeito atribui um sentido subjetivo e que se orienta pela ação de outros. Assim, o foco analítico desloca-se das estruturas abstratas ou de determinações exclusivamente econômicas para os processos de significação que orientam o agir humano no contexto social.

Do ponto de vista metodológico, a sociologia compreensiva parte do pressuposto de que a realidade social é constituída por sujeitos reflexivos – daí o *ser-se* como título do trabalho – produtores de sentido, e não por entidades objetivas independentes da ação humana. Desse modo, compreender um fenômeno social implica acessar os significados, motivações, valores e racionalidades que informam as ações dos indivíduos e dos grupos. Essa compreensão não se confunde com empatia subjetiva ou julgamento moral, mas refere-se a um esforço analítico rigoroso de reconstrução dos sentidos socialmente

produzidos.

Essa perspectiva reforça a centralidade da linguagem, da experiência vivida e das narrativas dos sujeitos na pesquisa sociológica. Nesse sentido, o pesquisador, não ocupa uma posição externa e neutra em relação ao objeto, mas estabelece uma relação interpretativa mediada por categorias teóricas e por sua própria inserção histórica e social.

A sociologia compreensiva mostra-se relevante para o estudo de fenômenos marcados pela pluralidade de sentidos, pela complexidade cultural e pela historicidade das experiências sociais. Ao privilegiar a perspectiva dos atores, essa abordagem possibilita analisar processos sociais não apenas em seus resultados objetivos, mas também em suas dimensões simbólicas, subjetivas e relacionais.

É importante destacar que a sociologia compreensiva não se opõe à explicação causal, mas propõe uma articulação específica entre compreensão e explicação. A causalidade, nesse caso, não é entendida como relação mecânica entre variáveis, mas como reconstrução das conexões de sentido que orientam a ação social em contextos determinados. Assim, compreender os motivos e significados atribuídos pelos sujeitos constitui condição fundamental para qualquer explicação sociológica consistente.

As visitas aos campos foram inicialmente planejadas com base em um conjunto de questões destinadas às entrevistas com indivíduos pré-selecionados. As perguntas foram elaboradas para explorar a compreensão que essas pessoas têm sobre ser quilombola ou palenquero, o significado de tradição, a importância da dedicação anual a uma brincadeira, a existência de um período fixo para essa atividade, e as diversas ocupações laborais dentro da comunidade durante os períodos em que não estão envolvidos nas brincadeiras.

Os entrevistados escolhidos para participar dessa pesquisa incluíram líderes comunitários, agentes políticos relevantes e figuras proeminentes nas brincadeiras. Além disso, foi mantida a abertura para que esses líderes indicassem outras pessoas que pudessem enriquecer a pesquisa.

Entretanto, ao entrar em contato com a comunidade, percebi que a dinâmica do campo altera a relevância das questões previamente estruturadas. Questões urgentes e contextuais emergiram, revelando aspectos que não haviam sido considerados inicialmente. Assim, a identidade tornou-se o eixo central das observações de campo. Com essa nova perspectiva, o roteiro de entrevistas foi ampliado para incluir tópicos como a presença de escolas, postos de saúde e outros serviços essenciais, além de discutir a infraestrutura local, como o saneamento básico.

1.3. PESQUISA DE CAMPO EM SOLEDADE

Chegando a São Luís (MA), na tarde de nove de julho de dois mil e vinte e dois, passei a alugar um carro, pois já havia mapeado o caminho até Soledade por transporte público, o que tornaria o trabalho de campo quase inviável, já que eu não sabia como seria o trajeto pela estrada de terra. Assim, segui para o centro histórico, onde fiquei na casa de uma antiga amiga.

Na noite do dia dez, fui para a fila do *ferry boat*, pois o primeiro horário é às cinco da manhã e costuma ter uma grande fila para a travessia. Durante a viagem de campo, estavam comigo as jovens filhas da minha amiga de São Luís, Laura e Zayda Costa. Julguei ser melhor estar acompanhada, pois não me sentia segura de fazer essa viagem sozinha.



Imagem 1 Embarcações de São Luís a caminho de Cojupe

Na *imagem 1* ao lado, podemos observar duas embarcações mais antigas, chamadas de *ferry boat*, atracadas no Terminal Ponta da Espera, em São Luís. Esse é o caminho mais rápido para chegar em Soledade: atravessando a Baía de São Marcos, descendo em Cojupe, seguindo sentido a Cururupu e, posteriormente, ao município de Serrano do Maranhão.

Pegamos o *ferry boat* rumo a Cujupe, seguimos mais duas horas rumo a Cururupu, onde paramos e nos informamos sobre qual caminho seguir para Soledade, pois a informação que tínhamos era de que ficava antes de Serrano do Maranhão (o município que abrange Soledade).

Nesse momento, percorremos em estradas de terra, e percebemos que não foi a melhor época escolhida para estar na comunidade, pois em julho há chuvas, e as estradas estavam cheias de água, dificultando muito o acesso. A estrada seguia ficando cada vez mais escorregadia, não havia sinal de celular e estávamos apreensivas em chegar na comunidade com segurança.



Imagem 2 Caminho para chegar a Soledade – ponte de madeira

Podemos observar, na *imagem 2*, uma estrada à esquerda, que termina na água, lugar que está alagado e, imediatamente a sua direita, um caminho por uma ponte pequena de madeira, o que evidencia que os caminhos que levam a comunidade de Soledade e outras comunidades circunvizinhas necessitam de alguma estrutura adicional ao período das chuvas, que alagam trechos da estrada.



Imagem 3 Caminho para Soledade com partes alagadas

Na *imagem 3*, podemos perceber como a água invade os caminhos da estrada. Estamos no período de maior concentração de chuvas na região – julho

Às vezes, encontrávamos alguém no meio do trajeto que sempre auxiliava na orientação, e assim seguíamos. Depois de duas horas “perdidas” na estrada de terra, chegamos em Soledade, ou melhor, chegamos na casa de Denivaldo.



Imagem 4 Dois moradores de Soledade em uma moto

Devido ao alagamento das estradas e ao custo do transporte, a moto é o meio de locomoção mais utilizado em Soledade. Não há transporte público na comunidade, o que reforça sua importância. A imagem ao lado foi registrada no momento em que estávamos perdidos na estrada e dois moradores nos ajudaram indicando o caminho para Soledade.

Conheci Denivaldo e outros moradores de Soledade, em 2017, durante minha pesquisa de campo em São Luís, quando estava escrevendo minha dissertação de mestrado. Denivaldo lembrou de mim e me convidou para entrar em sua casa, sua esposa Sueli estava lá também, além de algumas crianças, que pareciam bem curiosas. Como não tinha mais contato com nenhum morador de Soledade, resolvi chegar e descobrir se era possível seguir a pesquisa, e a estratégia acabou dando certo, a família disse que seria bem interessante a pesquisa, e nos levaram para dar uma volta em Soledade. Percebi que havia dois tipos de construções, algumas de alvenaria e a maioria de barro.



Imagem 5 Família de Denivaldo, da esquerda para a direita, e do fundo para frente – Lorreyne (nora), Denilson (filho), Wesla, Wenisen e Wesley (netos), Maria do Socorro (cunhada), sentados estão Sueli (esposa) e Denivaldo

A *imagem 5* foi tirada em frente à casa de Denivaldo com sua família. Sua casa tem as paredes de barro, e a cobertura com telha. Em conversa com ele disse que foi sua mãe quem ajudou a cobrir sua casa.



Imagem 6 Fachada de uma casa de Soledade



Imagem 7 Moradia de Soledade

As casas de Soledade são todas feitas de parede de barro, porém, podemos perceber diferenças entre as imagens 6 e 7. Na *imagem 6* a casa possui a cobertura de telha de cerâmica e uma antena parabólica em frente à casa, o que evidencia que nesta moradia há energia elétrica, e aparelhos eletrônicos, como televisão, além da cobertura da casa ser mais resistente às chuvas e ventos. O que não podemos observar na *imagem 7*, onde as casas são cobertas de palha, e não há nenhum indício de rede elétrica passando pelas casas. Essas moradias da imagem 7 ficam na região central de Soledade como se circundavam um largo aberto, onde Denivaldo conta que acontecia as brincadeiras de Bumba-Meu-Boi e Tambor de Crioula em outros tempos.

Combinamos de nos encontrarmos no dia seguinte, quando me levariam para a casa de Aline, que também conhecera nos festejos juninos em São Luís no ano de 2017. Seguimos de volta para Cururupu para encontrar alguma hospedagem, alimentação e descansar da viagem um pouco tensa. Na manhã do dia doze, voltamos a Soledade, direto para casa de Denivaldo, ele e sua esposa nos levaram para casa de Aline, e mesmo sendo no mesmo território, seguimos por uma estrada alagada o que dificultou um pouco o acesso.



Imagem 8 Crianças brincando na água no meio da estrada

Como mencionado anteriormente, a pesquisa de campo deu-se no período chuvoso, e entre o caminho da casa de Denivaldo e Aline encontramos várias partes alagadas. Numa dessas partes deparamos com crianças e adolescentes brincando na água, que ajudaram empurrando o carro nessa travessia. Ao terminar de atravessar o carro na parte alagada eles imediatamente gritam “Tia tira uma foto nossa”, e assim deu-se o registro, no momento de brincadeira das crianças e adolescentes que estavam no caminho alagado da estrada.

Chegamos à casa de Aline e foi muito emocionante reencontrá-la, pois ela é bisneta do primeiro “dono” do boi⁹, além de ser uma das senhoras mais velhas da comunidade. Infelizmente Aline estava se recuperando de COVID-19, e não se sentia muito disposta, mas foi muito solícita, nos dando atenção, assim, conseguimos conversar um pouco. Seu companheiro Martinho me mostrou a região, e no final, ganhamos ovos de galinha de presente.



Imagem 9 Aline, durante nossa conversa – foto de Laura Costa

⁹ Dono do boi: quem inicia a brincadeira.



Imagem 10 Entrevista com Aline (de máscara), eu (de camisa verde) e ao fundo de camisa vermelha, Denivaldo – foto tirada por Laura Costa

Aline foi muito importante durante minha pesquisa de dissertação, me contou como era Soledade, e quando cheguei a comunidade era a pessoa que queria encontrar. Infelizmente a pesquisa de campo se deu durante a pandemia de COVID-19, e Aline estava bem gripada no momento, o abraço não aconteceu, mas a conversa sim, como podemos ver na *imagem 10*.

Na *Imagem 9*, podemos ver Aline de máscara. Essa é uma máscara caseira, o que podemos concluir que foi fabricada pela própria comunidade.

Na *imagem 10*, mostra Denivaldo ao fundo com a máscara abaixada, eu sem máscara. Acredito que por conta da pandemia a pesquisa sofreu interferências, pois não pude almoçar com Aline nem visitar sua casa, e permanecemos o tempo todo numa distância que elegemos como segura.



Imagem 11 Aline lendo meu livro

Entreguei para Aline meu livro, fruto da dissertação de mestrado, foi muito emocionante quando ela viu sua foto nele, Aline não sabe ler muito bem, pediu para que eu lesse para ela sua entrevista, e com os olhos apertados e lacrimejados dizia que estava mais nova e com mais energia naquela época. O que nos mostra da importância da devolutiva das pesquisas no campo.

Aline me dizia que já havia passado por Soledade algumas pessoas querendo saber suas histórias e do boi, mas que foi a primeira vez que se viu num livro.

No dia seguinte combinamos de nos encontrarmos na casa de Denivaldo, mas infelizmente Aline piorou e não pôde sair de casa, mesmo assim, mandou levarem uma galinha, que seria nosso almoço. Nesse dia, ficamos na casa de Denivaldo, acompanhando a família nas rotinas diárias, como buscar água, cozinhar e ir à casa de farinha.



Imagem 12 Wesley, Wenisen, Gladison, e ao fundo Wesla, neto e filho de Denivaldo

O passeio pela região da casa de Denivaldo ficou por conta de seu filho Gladison, e netos Wesley, Wenisen e Wesla, como podemos observar na *imagem 12*. Nessa foto estamos na casa de farinha, lugar onde a mandioca é processada e se transforma em farinha, as crianças muito curiosas tiraram algumas fotografias com minha câmera, me mostraram o que, sob suas óticas, são importantes apresentar sobre Soledade e assim, seguimos vendo a plantação de mandioca, suas casas, seus bichos de estimação.



Imagem 13 Lorryne cozinhando (esposa de Denilson, filho de Denivaldo)

As cozinhas das casas de Soledade são construídas como anexas as casas, não há saneamento básico, nem água encanada, outra coisa que podemos observar na *imagem 13*, com Lorryne cozinhando nosso almoço, é que o fogão é feito com brasa e possui um abanador para “atiçar” o fogo em cima da mesa.



Imagem 14 As crianças tirando água da cacimba¹⁰

¹⁰ Cacimba: buraco que se cava até atingir um lençol d'água subterrâneo.



Imagem 15 As crianças levando a água para a cozinha

Como mencionado anteriormente, Soledade não conta com água encanada, desta forma precisam recorrer a água da cacimba.

Geralmente quem faz esse serviço são as crianças, no momento da pesquisa elas estavam de férias escolares, mas mesmo em período letivo essa é uma das obrigações delas na família.

Na *imagem 14*, podemos observar o filho e netos de Denivaldo já apresentamos anteriormente retirando água da cacimba, essa água é utilizada para beberem e prepararem os alimentos.

Na *imagem 15*, podemos ter uma ideia da distância do local onde a água é apanhada até a casa da família, e os meninos fazem essa tarefa algumas vezes ao dia, dependendo das necessidades.

A família trata essa água como potável, então há outra forma de recolhimento de água, não potável que são grandes tambores no fundo do quintal que são enchidos pela água das chuvas nesse período. Essa água serve para higiene pessoal, e serviço de limpeza geral da casa.

Maria do Socorro, cunhada de Denivaldo, nos levou para sua casa para acompanharmos os preparativos da indumentária do boi. Ela é surda, e, a princípio, tivemos alguns desafios na comunicação, mas, aos poucos, o diálogo foi se estabelecendo. Apesar das diferenças de linguagem, Maria do Socorro nos mostrou com entusiasmo sua casa, seu jardim, sua plantação de mandioca, expressando muito orgulho de ser quem é.



Imagem 16 Maria do Socorro em frente a sua casa

Na *imagem 16*, podemos observar Maria do Socorro em frente à sua casa, diferentemente da casa de seu sobrinho Denílson, e seu cunhado Denivaldo, sua casa tem mais estrutura que segura o barro aparente, e seu telhado é coberto de palha, o que aparenta ser uma casa mais antiga.



Imagem 17 Chapéus (indumentária) do Bumba-Meu-Boi de Soledade

A *imagem 17* foi tirada no interior da casa de Maria do Socorro, ela é uma das costureiras das indumentárias do Bumba-Meu-Boi de Soledade. Pendurados no quarto entre as roupas da família, estão dois chapéus costurados e bordados por ela que fazem parte da brincadeira. Podemos notar também na imagem, a estrutura do chão que é coberto por tabuas de madeira, o telhado de palha e as paredes de barro batido, não tendo assim distinção do interior e exterior da casa.

O almoço ficou pronto e Sueli, esposa de Denivaldo, preparou uma mesa com sua louça mais especial para nos receber, na mesa, galinha guisada¹¹. No fim da tarde tivemos a presença de Carlos, que foi companheiro de Valdirene (uma das presidentes da Associação de Moradores de Soledade), Denivaldo sugeriu que ele pudesse me dar mais informações sobre Soledade, já que é do sindicato dos trabalhadores rurais. Antes do sol se pôr, seguimos para Cururupu.

Combinei com Carlos de nos encontrarmos em Cururupu onde ele morava, para irmos para a casa de Laudelina, uma das figuras mais importantes de Soledade, mas que estava morando em Cururupu depois da morte de seu companheiro, Paulo Boi.

Fomos recebidos por Laudelina em sua casa, que, no primeiro momento, estava receosa com a visita, mas, após um tempo, e após eu apresentar como seria a pesquisa, foi ficando mais tranquila, conseguimos ter uma conversa por cerca de uma hora. A entrevista com Deolinda esta no anexo 1 da tese.

¹¹ Galinha Guisada: frango ao molho com legumes.



Imagem 18 Laudelina ao lado do banner em homenagem a sua história

Imagem de Laudelina em seu quarto segurando meu livro na mão, ao fundo, um banner com uma foto sua grande e outras duas menores, uma ao lado de Seu Nelsinho, amo do boi já falecido, e na segunda imagem Deolinda com Valdirene, ex-presidente da Associação de Moradores de Soledade.

Pode-se perceber na imagem que as paredes da casa de Laudelina são de alvenaria e rebocadas, isso acontece também pois Laudelina atualmente mora em Cururupu, em área urbanizada, e as construções seguem esse padrão.

Quando pedi a Laudelina para tirar uma foto sua, ela escolheu esse lugar para mostrar o banner feito em sua homenagem.

No dia quinze, combinamos, eu e Carlos, de irmos conhecer o cemitério comunitário localizado no “Centro Grande”, pois ali estão enterrados os antigos donos da Fazenda Soledade e escravizados mais próximos à família e, posteriormente, moradores de Soledade.

Infelizmente, durante o caminho, tivemos um problema com o carro (o carro ficou atolado numa nascente, o que fez com que entrasse água no motor do carro). Conseguimos socorro dos moradores de uma fazenda próxima, e do prefeito de Cururupu, que guinchou o carro até a área urbana. Precisei acionar o seguro do carro, e a pesquisa de campo foi encerrada.

No dia dezoito, fui novamente à sede da Fundação Palmares em São Luís, e encontrei com Deusdedita que me concedeu uma entrevista rápida. Perguntei sobre a documentação de Soledade, mas não foi encontrada, combinamos que no dia seguinte voltaria para tentarmos encontrar, porém, voltei, e sem sucesso, o que ela pôde fazer foi me mostrar documentos do processo de certificação de outra comunidade, como forma de me apresentar quais eram os trâmites para a comunidade pedir a certificação e reconhecimento de território quilombola.

1.4. PESQUISA DE CAMPO EM SAN BASILIO DE PALENQUE

Conheci Aiden Salgado em 2019, durante um evento sobre cultura afro-colombiana na UNILA. Ele participava de uma apresentação de seu território, San Basilio de Palenque. Quando comecei a elaborar o projeto para o doutorado, San Basilio voltou à minha memória, junto com as falas de Aiden que haviam me marcado profundamente.

Antes de iniciar o trabalho de campo em San Basilio, entrei em contato com ele e combinamos um encontro em Cartagena, em janeiro de 2023. Cheguei à cidade na manhã de sete de janeiro e me hospedei em um hostel no centro histórico. Aiden ainda estava em Bogotá, então só conseguimos nos encontrar dois dias depois, na tarde de nove de janeiro, em um shopping. Em nossa conversa, apresentei melhor meu projeto, e ele, pesquisador das questões raciais na Colômbia, indicou-me o livro *Afroepistemologia* de Chucho García, entre outras obras fundamentais para sua pesquisa.

Como Aiden ainda tinha alguns compromissos a resolver em Cartagena antes

de seguirmos viagem, nos encontramos na noite seguinte, na casa de sua tia, onde dormimos. Na manhã do dia onze de janeiro, partimos cedo em direção a San Basilio de Palenque. Alugamos um carro até um ponto específico, de onde pegamos um ônibus.

Logo no ponto, percebi que já estava cercada por pessoas bem diferentes daquelas que havia encontrado no centro de Cartagena. Quando o ônibus chegou – chamado pelos colombianos de chiva – chamava atenção por seu aspecto antigo e pelas cores vibrantes – verde, amarelo e vermelho. Pela dificuldade com o idioma e pela rapidez com que tudo acontecia, deixei que Aiden conduzisse as conversas sobre o trajeto e os valores. Seguimos então por cerca de uma hora até San Basilio de Palenque.



Imagem 19 Ônibus de transporte de Cartagena a Palenque



Imagem 20 Transporte de Cartagena a Palenque (2)

Nas *imagens 19 e 20*, vemos o ônibus fazer o trajeto entre Cartagena a San Basilio de Palenque. São veículos coloridos e, na *imagem 19*, é possível ler o nome “Palenque” pintado na lateral.

Esses ônibus são utilizados, em sua maioria, por moradores de Palenque que se deslocam até Cartagena por motivos de trabalho, consultas médicas ou outras necessidades. Trata-se do único transporte público do *corregimiento*.

Essa cena marcou uma das minhas primeiras impressões culturais do lugar. As cores vibrantes dos ônibus, o modo acelerado das falas das pessoas – muitas vezes em língua palenquera –, a música tocando no interior e o coro espontâneo dos passageiros criavam uma atmosfera única. Antes mesmo de chegar a Palenque, já era possível sentir que havíamos deixado Cartagena para adentrar outro território, com ritmos, sons e modos de ser próprios.

Inicialmente, a estrada era asfaltada; em outros trechos, era de terra, as pessoas estavam com muitas sacolas e cantando no caminho; eu estava encantada com as belezas naturais que avistava no trajeto, até Aiden dizer que tínhamos chegado.



Imagem 21 Monumento na entrada de San Basilio de Palenque

Podemos perceber na *imagem 21* que está escrito *I “love” Palenge*, (Palenge significa Palenque em língua palenquera), o que se traduz com *Eu amo Palenque*. Este é um exemplo da necessidade turística do território.

Ao chegarmos em San Basilio de Palenque, Aiden levou-me para casa de seus primos, Isabel e Franklin, um casal muito simpático, que me acolheram durante minha estadia na comunidade. Isabel apresentou a casa e o quarto onde eu me hospedaria,

reforçou as perguntas do que gostava ou não de comer, e me aconselhou a tomar um banho para refrescar-me, realmente o calor de San Basilio de Palenque não é nada parecido com a região do Nordeste brasileiro que já estou acostumada.



Imagem 22 Isabel em sua casa

As moradias em Palenque são, em sua maioria de alvenaria e possuem pisos de cerâmica. Em frente às casas, é comum ver muitas cadeiras, pois um dos hábitos dos moradores é reunir-se ao entradecer – especialmente as mulheres, que costumam sentar-se nas varandas ou diante das casas para conversar.

Percebemos na imagem que Isabel usa uma touca para cuidar dos cabelos, hábito de mulheres com o cabelo crespo tanto no Brasil, como na Colômbia. Outro ponto que gostaríamos de chamar atenção é pelo fato de Isabel estar com roupas pretas, o que evidencia o luto que estava cumprindo.

Mais tarde, almoçamos e, logo depois, Aiden chegou para darmos uma volta por San Basilio de Palenque. Havia duas ruas asfaltadas e no meio uma praça com um coreto, algumas bancas de souvenirs sobre a comunidade, e alguns bares,

restaurantes e vendinhas ao redor, todas as outras ruas eram de chão batido. As construções eram de alvenaria com muitos grafites nas casas com dizeres em língua palenquera e imagens de representações de San Basilio – pessoas negras, símbolos de resistência, ou mulheres com tranças no cabelo.

Mais tarde, segui Aiden até um funeral, chegando lá, havia muita gente na rua, sentados, conversando, alguns bebendo, outros rezando, e o corpo na sala da casa, em volta um altar improvisado. Como não conhecia mais ninguém, fiquei quieta sentada, enquanto Aiden conversava com as pessoas. Na volta, Aiden disse que o “parente” morrera naquele dia, mas que passaríamos em mais um funeral que já era o nono dia, o último dia da cerimônia fúnebre para eles. Lá as pessoas estavam comendo, bebendo e ouvindo uma música, que mais tarde me disseram que se chama *lumbalú*, uma canção triste tocada em funerais.

Na manhã do dia seguinte, fui apresentada a Leisa, uma jovem advogada de Bogotá que estava em San Basilio para um trabalho que realizaram no centro comunitário, posteriormente conheci Luís, professor da Universidad Nacional de Colombia (UNAL), e Julián, ligado ao governo Colombiano. Os três estavam em San Basilio juntamente com Aiden para uma oficina onde trabalhariam a construção do estatuto do conselho comunitário de San Basilio de Palenque coletivamente com o conselho de anciãos (*Guardia Cimarrona*).

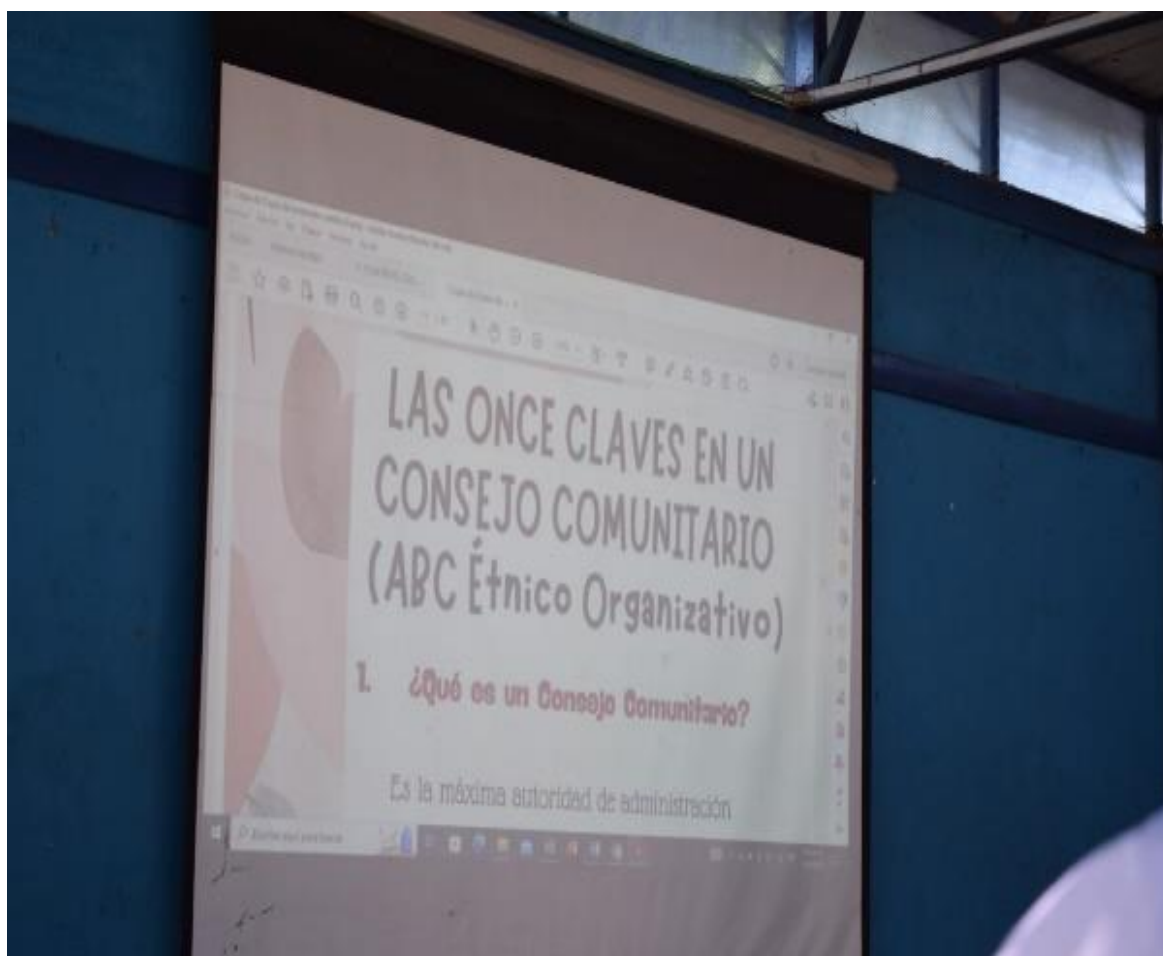


Imagem 23 Power Point apresentado durante o encontro do Conselho Comunitário

Na imagem ao lado vemos o power point sobre as chaves de um conselho comunitário. É importante salientar, que o slide é apresentado pelo professor Luís, que faz a fala inicial apresentando como funciona teoricamente um conselho comunitário, partindo de uma construção étnico organizativa. Salientamos que o conselho comunitário já existe como forma organizativa em San Basilio de Palenque, esse momento é para legalizar, com auxílio do Governo Federal e a Universidade de Bogotá, seus documentos legais de legitimação, como estatuto.



Imagem 24 Grupos de discussão durante o Encontro do Conselho Comunitário (1)



Imagem 25 Grupos de discussão durante o Encontro do Conselho Comunitário (2)

Um ponto interessante sobre esses dois dias de encontro é que no primeiro momento todos envolvidos discutiram sobre processos legais, com base em leis, o conselho participativo elencou também suas necessidades e por meio de votações selecionaram quais ações teriam prioridade.

O segundo dia do encontro foi mais na tentativa de se reconhecerem, falar de identidade. E assim se separaram em grupos de discussão com a tarefa de criarem um cartaz sobre quem é o palenquero.

Após a construção dos cartazes cada grupo se apresentou para o coletivo, elencando por eles mesmos, quais aspectos os diferenciam e dizem quem são.



Imagem 26 Sebastian e Oswaldo, representantes da Guardia Cimarrona

Na *imagem 26*, temos da direita para a esquerda, Lizandro e Oswaldo dois representantes do conselho de anciãos da Guardia Cimarrona.

Em conversa com os dois, Oswaldo me pediu para fazer essa foto deles, me fala ainda da importância das vestimentas, que os diferenciam de uma guarda qualquer.

A presença de tecidos africanos em suas roupas é para reforçar o “somos África do lado de cá”, que é dito recorrentemente. O resgate a África em Palenque se faz presente a todo momento, o “chapéu” africano chamado *Kufi* nas tradições iorubas são do mesmo tecido que a gola e punhos da blusa. Outro objeto importante para a composição dessa apresentação é o bastão de madeira que eles carregam com a madeira talhada manualmente, como sinal de arma de proteção, assim como Oswaldo mencionou, de uma forma tribal e não com uma arma de fogo ou faca nas mãos.



Imagem 27 Guardia Cimmarona no Encontro do Conselho Comunitário

Na *imagem 27*, podemos notar que além da roupa, há presença de uma bolsa de tecido que eles carregam, como parte de seu traje.

Nessa primeira fileira do evento encontram as pessoas mais velhas do conselho. Há em San Basilio de Palenque um cuidado muito grande com a importância dos mais velhos nas decisões comunitárias.

Fui convidada a participar do encontro para compreender um pouco como a comunidade se mobiliza politicamente. Foram dois dias intensos de oficinas, diálogos e, como produto, entregaram uma apresentação do que seria ser palenquero e normativas sobre a comunidade.

Ainda no período da tarde do dia doze, participei da cerimônia de enterro do “parente” que havia ido ao primeiro dia do funeral. O corpo carregado pelos amigos do *kuagro*, ao lado sua família, seguindo um cortejo de amigos, vizinhos que estavam cantando e tocando *lumbalú*. Confesso não ter me sentido à vontade nesse momento, e como “intrusa”, preferi acompanhar mais afastada junto com Leisa e Julián. Na

mesma noite, ainda com os companheiros de Bogotá e Aiden seguimos para um bar, onde fui apresentada a uma bebida específica da comunidade – *Ñeke*, uma bebida com ervas e cachaça de cana-de-açúcar, foi-me dito que apenas pessoas que eles julgavam próximos a eles poderiam beber, não sendo vendida, tendo que ganhar de alguém. Outro ponto que me chamou a atenção ao beber *Ñeke*, é que não se colocava em vários copos e todos bebiam, a bebida era ofertada a uma pessoa em um copo pequeno, ela tomava e imediatamente, ofertava a outra pessoa da roda, e assim seguiu até que todos tomassem um “trago” da bebida, fechava a garrafa e só tomariam quando um dos participantes quisesse beber novamente seguindo o rito da roda.

Já no dia quinze, com a partida de Aiden, passei o dia andando pela comunidade e observando o cotidiano, para isso Isabel contribuiu muito ao mostrar a comunidade, apresentou sua família que morava ao redor, seus amigos próximos e vizinhos. Isabel era o contraste entre uma mulher dura e cuidadosa, ouvia-se seus gritos ao longe com seu sobrinho Jhoser, que estava de férias em sua casa, mas ao mesmo tempo o obrigava a comer, tomar banho, cuidado com onde iria brincar.



Imagem 28 Os gêmeos Carlos e Cesar na varanda da casa de Isabel

Durante o tempo que fiquei na casa de Isabel percebi que a casa sempre estava cheia de crianças, como por exemplo os gêmeos Carlos e Cesar que ficavam brincado na varanda.

Mais tarde, depois de dias convivendo com Isabel, entendi que a força da mulher negra vem de lugares que não passavam por mim, sua rudeza era fruto de uma sociedade que invisibiliza a mulher que ficava em casa cuidando da família, equilibrando as contas, fazendo render a comida, para que todos pudessem ter uma vida mais tranquila, ela não tem filhos, me contou que perdeu uma gestação e que não poderia mais engravidar, mas isso não tirou dela a maternidade. Sua casa estava sempre rodeada de crianças, sobrinhos, filhos dos sobrinhos e outras crianças da vizinhança. Ela também perdera a mãe em menos de um ano e de acordo com os costumes ainda estava de luto, sempre se vestia de preto, não bebia, e em sua casa não tocava música, guardava fielmente seu luto, mas não deixava o cuidado com os outros e comigo mesmo, sempre brigava para que eu descansasse quando o sol estava muito forte, e sempre me acordava com um monte de comida à mesa.

Franklin, seu companheiro, era trabalhador rural, plantava inhame no *Palenque Antigo*, e sempre que possível, ia comigo no começo da noite no bar para que tomássemos uma cerveja e conversávamos muito. Ele me convidou para conhecer o Palenque Antigo e numa manhã segui sozinha para o local, pois ele acordara muito mais cedo para trabalhar com o sol ainda menos forte. Nessa caminhada até o destino encontrei um menino que tinha sete anos de idade saindo do mato com um facão bem grande, no primeiro momento fiquei assustada, ele se aproximou perguntando onde eu iria, disse que iria para o Palenque Antigo e prontamente ele se ofereceu para me acompanhar dizendo que mulher não era bom andar sozinha, na porta do local pediu-me uma “prata” (uma gorjeta) e se foi.

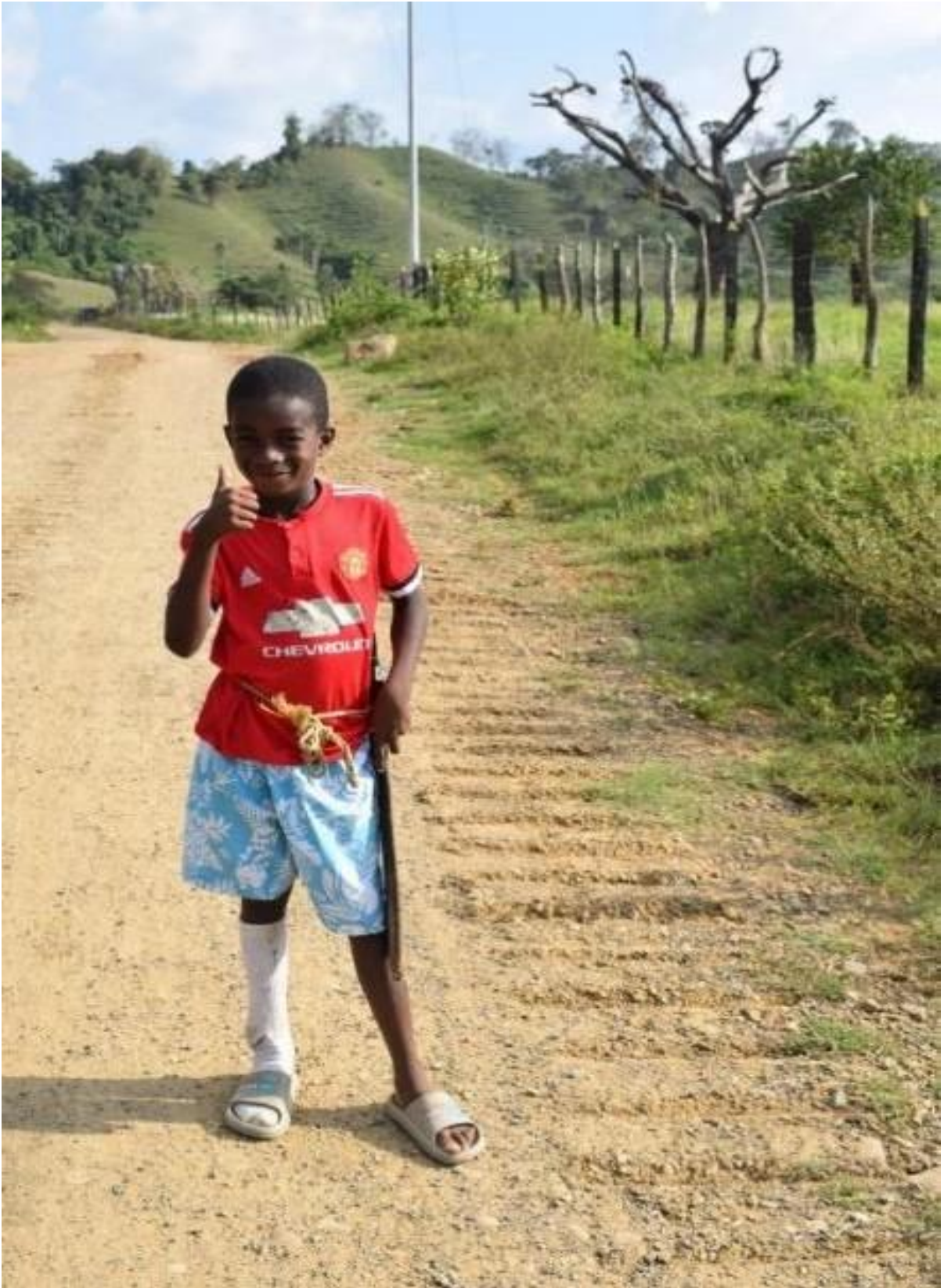


Imagem 29 Sergio, menino que me acompanhou até Palenque Antigo



Imagem 30 Caminho até Palenque Antigo

Na *imagem 29*, temos Sergio, o menino que me assustou com um facão na mão, ao mesmo tempo, foi muito cortês ao fazer questão de me levar ao Palenque Antigo, “pois uma mulher não pode andar sozinha”.

Sergio está com um cinto improvisado de corda para segurar seu facão, quando perguntei a ele porque estava carregando o facão ele me disse que para abrir caminhos no meio das matas, o que podemos concluir que as crianças brincam de explorar os caminhos em San Basilio de Palenque.

Ao fundo, nas *imagens 29 e 30*, temos o Montes de María, essa estrada nos leva ao Palenque Antigo e se seguirmos nela nos levará aos montes, lugar que remete a proteção dos palenqueros, pois era lá de cima que conseguiam avistar os espanhóis chegando, assim tocavam tambores avisando a chegada dos espanhóis e todos se escondiam nas matas

Pude perceber em Palenque, que a comunidade vive com muito pouco, os acessos são escassos, mas por ser um território histórico, há muitas visitas turísticas e essa é uma forma de sobrevivência da comunidade, eu como uma pessoa estrangeira, lida imediatamente como turista, todos pela vila me ofereciam coisas para eu comprar como *alegria*¹², cocada entre outras coisas, e as crianças sempre pedindo uma pratinha.



Imagem 31 Rua de Palenque (1)

¹² Alegria: um doce de mini pipocas em forma de bola, banhada em calda caramelizada com anis.



Imagem 32 Rua de Palenque (2)

As imagens 31 e 32 são das ruas de San Basilio de Palenque, podemos notar que na *imagem 31*, a rua é de chão batido (solo árido como areia) e na *imagem 32*, temos uma rua asfaltada.

A maioria das ruas de San Basilio são de chão batido, tendo apenas as ruas principais cobertas de asfalto.

Na *imagem 32*, vemos também uma moto com uma carroceria, esse é o principal transporte na comunidade para carretos.

Outra coisa que vemos nas imagens são que as construções das moradias são de alvenaria com cercas de madeira/ bambu. As casas não possuem garagem para carro e tendo na frente as varandas.

Como disse anteriormente, há poucas ruas asfaltadas em San Basilio de Palenque, e as casas são de alvenaria, mas em Palenque Antigo tudo é extremamente rudimentar, todas as casas são de barro batido cobertas de palha. Atualmente o Palenque Antigo é apenas um lugar de exposição que remonta como eram as moradias de antigamente, hoje é um lugar turístico onde as pessoas vão visitar.

Realmente me senti num refúgio, ao redor de Palenque Antigo encontram-se os Montes de María e pude perceber como geograficamente o território conseguiu estar protegido das invasões espanholas. Ao fundo Franklin tem

uma plantação pequena de inhame, sentei-me com ele nos pés de uma árvore e ele me contou que o sustento da família sai daquela roça, horas trocando mercadorias com outros trabalhadores, ora vendendo em Cartagena.



Imagem 33 Portal de entrada de Palenque Antigo



Imagem 34 Palenque Antigo

As *imagens 33 e 34* são de Palenque Antigo, a *imagem 33*, é a entrada como um portal, nele está escrito de madeira *Antigo Palenque*, há também uns degraus de Pedra. Na *imagem 34*, podemos observar o que seriam as casas da comunidade. Em conversa com Franklin pude entender que ninguém morou ou mora nesse lugar, ele foi construído como um museu para apresentar aos turistas e interessados como se vivia em San Basilio de Palenque. As casas eram de barro batido e seus telhados eram de palha.



Imagem 35 banner exposto em Palenque Antigo

Na *imagem 35*, ainda em Palenque Antigo, podemos observar um banner construído de couro. Esse banner mostra o continente africano e americano contando a história de como as pessoas escravizadas foram trazidas para a América. Podemos perceber que San Basilio de Palenque está escrito *Palenge*, o que seria a palavra palenque na língua palenquera. Na parte superior do banner temos escrito também em língua palenquera, *Asina qué kuimo qénde suto mini ri Afrika*, que numa tradução livre seria “assim que viemos de África.

No dia seguinte voltei para Palenque Antigo com o Jhoser, na volta paramos num riacho cheio de meninos que ao me verem prontamente colocaram roupas, Franklin me contava que lá os homens e mulheres tomam banhos separados, pois na sua maioria tomam banho de roupas íntimas ou nus, e desta forma homens e mulheres se separam para se refrescarem na água.



Imagem 36 Eu e Franklin caminhando em sentido ao riacho



Imagem 37 Rio – parte masculina

A *imagem 36*, mostra eu e Franklin caminhando sentido ao lago, a fotografia foi tirada por Jhoser. Nesse momento Franklin me explicava que antigamente era o local onde se banhavam e lavavam as roupas, mas agora é apenas para diversão. Outro ponto salientado por ele é que nós iríamos na parte dos homens já que ele não poderia ir na parte das mulheres, que chegaria primeiro e avisaria que tinha uma mulher. Na *imagem 37*, podemos ver homens e meninos brincando no rio.

Durante essas voltas pela comunidade as pessoas já estavam familiarizadas com a minha presença, e toda vez que estava mais tarde, ou à noite, e eu estava voltando para casa, algum homem prontamente me acompanhava no regresso, assim fui conhecendo várias pessoas, uma dessas foi Diógenes, que combinamos de uma entrevista no centro comunitário, já que ele era editor de vídeos nesse local, podendo contribuir muito para a pesquisa. No dia dezoito de janeiro, nos encontramos e fizemos a entrevista.

Em conversa com Franklin, me disse que havia três pessoas que eu precisava conhecer em Palenque, o professor Sebastian Salgado, Manuel Pérez, articulador cultural e um dos responsáveis pelo festival de San Basilio de Palenque que Aiden já havia me apresentado, e Ambrósio, conhecido como médico tradicional de San Basilio, que tinha um estabelecimento onde *benzia* as pessoas e apresentava alguns produtos de proteção numa área mais central e turística da comunidade. Franklin me ajudou com Ambrósio para que pudéssemos fazer uma conversa em sua casa, e que reduzisse o valor cobrado para a entrevista. Haverá transcrição mais adiante com as três entrevistas.

No caminho da casa de Franklin até o Palenque Antigo há uma escola rural, me encantaram muito as plantas, na parede estava escrito *Granja Integral experimental e produtiva Benkos Biohó*, em homenagem ao líder africano escravizado, nascido na região de Guiné-Bissau da etnia Bijagó, que funda San Basilio de Palenque.

Fui até lá para conversar com o responsável pela escola, como estavam no período de férias, não havia alunos, mas o professor Antônio concedeu uma breve conversa presenteando-me, ao final, com umas plantas para eu me banhar.



Imagem 36 Fachada da escola agrícola

A imagem 38 é da fachada da escola agrícola de San Basilio de Palenque, o que chama atenção que em seu nome há menção à Benkos Bioho, que para eles é o líder da comunidade e responsável pela liberdade de seu povo. Podemos notar ainda que, em sua parede há um brasão de San Basilio de Palenque que neles contêm suas principais “características” culturais: o tambor, um prato com ervas, um livro e um par de luvas de boxes, fazendo menção a Pambelé.

Ainda durante a estadia em San Basilio conversei com o presidente do conselho comunitário e *Guardia Cimarrona*. Nossa conversa aconteceu na sede da associação no segundo andar, local onde o conselho de anciãos toma as decisões coletivas da comunidade. Na parte debaixo do prédio há uma espécie de cadeia, que Lizandro um ancião da comunidade me disse que se alguém fizesse algo que não estivesse de acordo, ficava lá por um tempo pensando no que tinha feito. Esse também é um ponto que me chamou a atenção em San Basilio de Palenque, não há a presença de policiamento, é a própria *Guardia Cimarrona* quem cuida da segurança dos palenqueros.

Havia também na comunidade um museu que contava um pouco da história da comunidade, e quem cuida desse projeto é Antônia, prima de Aiden, pude perceber

em conversa com ela como é importante para eles apresentarem sua história e reforçá-la constantemente.



Imagem 39 Antônia em frente a Csa Museu Palenque

Na *imagem 39*, podemos observar Antônia em frente à Casa Museu Palenque, essa foto foi pensada por ela quando disse que gostaria de tirar um retrato seu. O telhado da casa museu é de palha e as paredes são de alvenaria. Há em frente à Casa museu troncos de madeira com cobertura de couro para as pessoas se sentarem

Percebi durante a conversa com Antônia, que sentia falta de mais falas femininas nas entrevistas. Conversei com Isabel sobre essa ausência, assim, ela convidou para sua casa quatro mulheres da comunidade, e fizemos uma roda de conversa, falando um pouco sobre as questões de gênero que não foram abordadas com os outros entrevistados. Elas me contaram a importância das tranças no cabelo, as “tranças da liberdade”¹³ e, realmente após essa conversa pude perceber que sempre encontrava uma mulher trançando o cabelo da outra em frente às casas.

Todos me perguntavam quando eu iria embora de lá, pois não poderia perder a festa do San Sebastián, onde as pessoas brincam com água, e assim, aguardei o dia chegar. Na manhã de vinte de janeiro acordei já com as pessoas gritando na rua, ouvia uma música bem alta, e saí de casa para ver a festa. Na região central da comunidade estavam paredões de som e um palco com apresentações de *mapalé* entre outros ritmos afrocolombianos, todos carregavam baldes, garrafas com água para molhar uns aos outros. A festa seguiu com muito som, bebida e água, até que, montaram uma luta de boxe com as crianças. Boxe é um esporte muito famoso na região pois, Antonio Cervantes “Kid Pambelé” um palenquero, foi campeão mundial em 1972 e 1976 na categoria “wélter júnior”, o que impulsionou as crianças a praticarem o esporte.

¹³ DÍAZ, Luis R. N. **Palenque: Comunicación, territorio y resistencia**. 2020. De acordo com o texto e em conversas em Palenque há uma linguagem de códigos que eram expressas nas tranças raízes feitas pelas mulheres antes da fuga da escravidão, nelas continham os caminhos, pontos de encontro entre outros códigos.



Imagem 40 Dia de San Sebastián

Podemos observar na *imagem 40* um homem caminhando sentido a praça de San Basilio de Palenque com um balde de água na mão esquerda e uma garrafa de Ñeke, para aproveitar o dia de San Sebastián .



Imagem 41 Estátua de Kid Pambelé

A imagem 41, é da estátua de Antônio Cervantes “Kid Pambelé”, um palenquero campeão mundial de boxe nos anos 1972 e 1976 na categoria “wélter júnior”.



Imagem 42 Crianças lutando boxe

A *imagem 42*, foi tirada no dia 20 de janeiro na festa de San Sebastián , podemos observar a roda de palenqueros, muitos com balde de água nas mãos e no centro da roda as crianças lutando boxe. Como dito anteriormente boxe é um esporte muito praticado em San Basilio de Palenque, isso se deve muito ao campeão Pambalé.

No dia vinte e dois regressei a Cartagena levando comigo muitos presentes “regalos” da comunidade, pude perceber que San Basilio de Palenque é de fato um lugar protegido, não apenas pelos Montes de María, mas um local de resistência, seja por sua língua que era falada por pessoas ao meu redor para que eu não entendesse, seja pela sua organização social, seja por seus tambores, seja por suas plantas.

2. IDENTIDADES CONSTRUÍDAS: ATRAVESSAMENTOS DO SER

A relação do homem com a natureza sempre será de máxima importância para nós. Nesta relação, buscaremos compreender nosso propósito nesta vida – o grande porquê de nossa existência. Immanuel Kant (1997, p.73) dizia que os mais felizes eram aqueles que sabiam ignorar a verdade. Mas por que buscar entender algo que, em tempos tão práticos como os que vivemos, poderíamos simplesmente fechar os olhos e ignorar?

Entretanto, para respondermos a esta pergunta, torna-se necessário refletir sobre esta busca do propósito da vida:

Uma preocupação em entender os muitos caminhos que conduziram os grupos humanos às suas relações presentes e suas perspectivas de futuro. O desenvolvimento da humanidade está marcado por contatos e conflitos entre modos diferentes de organizar a vida social, de se apropriar dos recursos naturais e transformá-los, de conceber a realidade e expressá-la. (SANTOS, 2004, p.7).

Destaca-se, nesta assertiva, a importância que o autor atribui à forma como mantemos nossas esperanças de um porvir. Isso nos leva também a refletir sobre a luta pela defesa do direito de se construir singularidades, entendendo singularidades como um sistema de organização de dado modo social.

Além disso, enfatiza a maneira como essa organização se harmoniza com a questão da apropriação dos recursos locais, fundamentais para a sobrevivência da vida e para a manutenção do sistema simbólico de relações que representa esse modo particular de organização no mundo.

Compreender o sujeito, em qualquer momento histórico, é tarefa árdua, que exige do pesquisador conceitualmente, com rigor metodológico, os enfoques propostos por diferentes estudiosos. Os novos olhares apresentados por pesquisadores nos revelam múltiplas reconfigurações de ser e estar no mundo atual, o que implica em atribuir relevo a algumas formas. Assim, buscando um viés de identificação, utilizaremos, neste momento, três pontos para situar o sujeito: **memória**, **modernidade** e **discurso**.

2.1. ELABORANDO IDENTIDADES: SER DE MEMÓRIA

O conceito referencial que gostaríamos de trazer nesse exercício é o de memória com base nos estudos realizados por Ecléa Bosi na obra *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. (2003).

Este é um conceito que se aproxima da maneira como enxergamos o modo de capturar a história do ser quilombola, que não está estagnado no século XVI, mas se reconfigura no tempo vivo da memória. Portanto, dessa forma, não tratamos a memória como algo abstrato ou fechado em si mesmo, mas como uma experiência que partilha seus conteúdos, quando há um ouvido disponível e atento, que os define no próprio ato de contar. Isto é, para nós, a **história oral**.

Meihy, nos diz que a história oral não está limitada a entrevista e coleta de depoimentos, mas compreendida como uma prática de transformação social, não se restringindo a função descritiva, mas assumindo um compromisso com mudanças políticas e sociais.

Nesse sentido entendemos, de acordo com Meihy, 2006, p. 195:

A novidade aqui proposta se efetiva na superação do limite culturalista. Porque se credita ao saber universitário, acadêmico, mais do que compreender, assume-se o compromisso com o social como princípio, meio e fim da história oral. O destino transformador, portanto, é a marca de honra da história oral.

Ou seja, estamos adotando um olhar instrumental da história oral, ao compreender que contar vai além do “lembrar e dizer”, a história oral está ligada ao coletar, analisar e difundir narrativas que estão diretamente ligadas a construção de políticas públicas; o que no caso das comunidades analisadas, são de fato, inseridas dentro das políticas nacionais, de comunidades quilombolas ou palenqueras.

A oralidade não é apenas um recurso metodológico que complementa nossa análise dentro das ciências sociais, mas é um fio condutor que atua com o resgate da memória e os processos de resignificação; a história oral utiliza a memória narrada como fonte.

Há uma história oficial, a dos manuais e das datas importantes que muitos de nós, quando estudantes, e sob resistência, tivemos que decorar. A história à qual se refere Ecléa Bosi é outra: a de cada indivíduo, construída ao longo da vida, a partir de um cotidiano muitas vezes corriqueiro, mas sempre relevante, formando uma narrativa

vivida por aqueles que criaram uma história dentro de um universo particular, embora coletivamente construído, o que entendemos como **oralidade coletiva**.

Nesse sentido:

Sem uma democracia real e efetiva não é possível avançar na autogestão, autodeterminação e no empoderamento das comunidades essenciais para el Vivir bien [...] porquanto, se o governo central instrumentaliza a participação popular, coopta as organizações sociais e controla os diferentes poderes do Estado, inviabiliza a construção de uma democracia real. (SOLÓN, 2016, p.71)

Ou seja, dentro do contexto das comunidades quilombolas, o *Vivir Bien* é compreendido como as construções coletivas da memória e da oralidade. Para isso, é necessária uma intensa autonomia das pessoas e grupos que constroem as manifestações histórico-culturais.

Ao abordar o conceito de identidade cultural, que se articula com o simulacro das relações que prefiguram qualquer manifestação cultural historicamente reconhecida, estabelecemos um vínculo determinante entre o ser humano, seus símbolos, e o meio onde se está inserido.

Identidade cultural, no contexto a que nos propomos, pode ser entendida como o conjunto vivo de relações sociais e patrimônios simbólicos historicamente compartilhados, que estabelece a comunhão de determinados valores entre os membros de uma sociedade. Trata-se das práticas vividas e transmitidas por uma comunidade que, no enraizamento de suas atividades interiorizadas, estabelecem uma relação com os símbolos que representam seu próprio modo de falar, ser, trabalhar, e existir. A partir dessas representações, cria-se uma relação de pertencimento local e identificação social.

Desta forma, se constrói uma linha do tempo histórica em que se insere um conjunto de características que os permitem se reconhecer como seres individuais e, ao mesmo tempo, como participantes de um patrimônio cultural coletivo capaz de afirmá-los e situá-los singularmente no mundo.

Ao tratar desse conjunto de características que nos tornam singulares, podemos recorrer a Maurice Halbwachs, em *Memória Coletiva*. Para o autor, a lembrança, por mais singular que seja, está sustentada por um quadro social de memória – ou seja, a ideia de lembrança, que não é singular, mas faz parte de quadro coletivo, pois a memória é coletiva e partilhada.

Mas nossas lembranças permanecem coletivas, e elas nos são lembradas pelos outros, mesmo que se trate de acontecimentos nos quais só nós estivemos envolvidos, e com objetos que só nós vimos. É porque, em realidade, nunca estamos sós (HALBWACHS, 2013, p. 31).

Nesse sentido, a memória coletiva não é a história “oficial” fixada no imaginário coletivo, mas um conjunto de lembranças que, coletivamente, reconta o passado de uma comunidade. É justamente nesse aspecto que podemos localizar o sujeito palenquero/quilombola. As memórias sobre o tempo de cativo dos antepassados, relatadas por nossos entrevistados, foram contadas e recontadas inúmeras vezes. Não podemos comprovar a veracidade de todos os fatos narrados, mas é possível afirmar que Soledade foi, no passado, um território escravagista que, reconfigurado pelas dinâmicas sociais e pelo tempo assumiu outro valor – o de comunidade quilombola.

Ao passo que San Basilio de Palenque, ao recontar seu passado desde o século XVII, nos apresenta aspectos de resistência que, ao subverter o poder colonial, alcançaram, com astúcia, a liberdade.

Émile Durkheim, em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, 1912, ao buscar compreender a função da religião, retoma o conceito de **fato social**, definido pelo autor em *As Regras do Método Sociológico*, 1895. Para o autor, as lembranças são construídas a partir de representações simbólicas coletivas, o que nos auxilia a pensar o tema memória. Os rituais asseguram a coletividade e a memória, quando “praticada”, garante a coesão e harmonia do grupo.

Exemplo disso pode ser observado quando, ao fazer a brincadeira de Bumba-Meu-Boi durante o período junino, ou celebrarem no Festival de San Basilio de Palenque, as comunidades a que estamos propondo analisar, resgatam e celebram a memória coletiva viva – a memória partilhada com os seus –, reatualizando passado e transformando o presente. Nesse sentido, essa experiência lhes confere uma solidariedade mecânica recorrendo ao termo de Durkheim, já que os vínculos se fortalecem a partir de práticas comuns e identitárias.

Assim, a memória coletiva não deve ser compreendida apenas como um depósito de lembranças, mas como uma prática social que se renova constantemente por meio de símbolos e rituais. Afinal, como afirma Durkheim, “os ritos não apenas exprimem uma realidade social já existente, eles contribuem para criá-la e mantê-la”

(DURKHEIM, 1983, p. 397). Desse modo, a memória consolida a identidade do grupo, assegura a continuidade histórica e reforça o sentimento de pertencimento.

A memória atravessa todos nós. Nossas lembranças, por mais íntimas que sejam, estão sempre em diálogo com o outro. É justamente nessa dinâmica que nos construímos, pelas marcas do passado. Como diria Emília Viotti da Costa “um povo sem memória é um povo sem história”. Eu ousaria reformular essa assertiva: **um povo sem memória é um povo sem rumo**. Pois é a partir da memória do passado (coletiva) que as comunidades quilombolas/palenqueras se reconfiguram, reformulam e se recriam como um modo específico de ser – quilombola/ palenquero.

2.2. ENTRE O PÓS-MODERNO E A IMAGINAÇÃO

O conceito “modernidade tardia” amplamente explorado por Anthony Giddens em *As Consequências da Modernidade* (1991) e *Identidade* (2002), nos oferece uma perspectiva distinta sobre a pós-modernidade.

Para o autor, não houve uma ruptura da modernidade que nos situasse em outra época; ao contrário, a modernidade tardia sugere que vivemos um período da **radicalização** da modernidade. Giddens nos traz a ideia de modernidade tardia como uma etapa em que as dinâmicas e transformações, próprias da modernidade se aprofundam e se intensificam.

Ao pensarmos em América Latina, nos aproximando dos campos de estudo neste trabalho, há uma questão a se pensar: a pós-modernidade é uma ruptura temporal da modernidade, ou aos moldes de Giddens, é um lugar de radicalização da modernidade. No contexto latino-americano de continente/região historicamente explorado, invadido, saqueado e colonizado, acreditamos que esses conceitos não podem ser trazidos de forma meramente copiosa da Europa e explorados do lado de cá do Atlântico da mesma forma e compreensão; há uma contemporânea necessidade de reinterpretação dos processos vivenciados sob o contexto do colonialismo, que muitas correntes do pensamento latino-americano definem como a fundação da modernidade, e também, da colonialidade conforme assevera Aníbal Quijano (2005).

A modernidade, aos moldes europeu, promoveu uma separação entre sociedades tradicionais e modernas, e estas últimas têm características que as distinguem das primeiras por elementos como a separação de tempo-espço,

surgimento do dinheiro e a consolidação de sistemas burocráticos. Desta forma, os elementos não são superados na contemporaneidade, mas levados à máxima potência, conduzindo o indivíduo (ou a sociedade) a um lugar mais reflexivo – *self* – globalizada, e permeada de incertezas. Neste sentido, Giddens afirma que: “*A auto-identidade não é um traço distintivo, ou mesmo uma pluralidade de traços, possuído pelo indivíduo. É o eu compreendido reflexivamente pela pessoa em termos de sua biografia*” (GIDDENS, 2002, p. 54).

Para compreendermos melhor a questão do *self* em Giddens, utilizaremos, em seus termos, o conceito de **reflexividade**. Para o autor, as instituições estão continuamente reavaliando suas práticas; as práticas culturais, por exemplo, não se sustentam apenas em uma mera repetição, mas em um processo reflexivo que permite novas configurações e análises permanentes do “eu”, vivo e presente numa era de constantes mudanças.

O que interfere diretamente na questão do sujeito, e, em nosso caso, do sujeito quilombola/palenquero. O fazer nas comunidades tradicionais apresentadas não se sustenta apenas pela formação histórica da fazenda em Soledade, ou remonta aos tempos que palenqueros se escondiam nas matas do Monte Maria. Embora o passado e a memória alicercem essas comunidades, suas dinâmicas e relações transformam constantemente as suas práticas. O sujeito contemporâneo (palenquero/quilombola) vive em um mundo globalizado, inserido no contexto da modernidade tardia, e assim como em qualquer outra comunidade, está sujeitos a um processo reflexivo sobre seu “eu” e de ser-se nesse contexto exposto. É o que Giddens chama de **identidade reflexiva**, em que os papéis não são imutáveis, proporcionando uma série de escolhas, mas também ampliando as incertezas.

Voltando à dinâmica de separação entre sociedades tradicionais e modernas, é importante refletirmos sobre a construção das identidades nacionais, pois na história até o século XVI, a Europa era fragmentada em reinos, e somente após a unificação desses reinos como solução para crises sistêmicas de identidade, os Estados Nacionais Europeus foram criados. O que levou à necessidade de consolidar uma identificação nacional única e projetada – o que chamaremos de “ser europeu”. Este novo indivíduo – europeu moderno – inicia a expansão de seu território e domínio, chegando ao lado de cá do oceano, portanto, não há como pensarmos em sujeitos modernos semelhantes – o de cá e o de lá.

Isento de romantização, o continente que se chamará posteriormente de

América emerge, a partir desse momento histórico, sob um passado muito distinto dos reinos europeus, e está ligado a diversas cosmovisões andinas, indígenas, entre tantas outras que aqui estavam no período anterior aos processos de invasão europeia. Essas culturas não foram apenas dizimadas e inferiorizadas, mas sobretudo, assim como as sociedades africanas, foram roubadas, e que, a partir das expropriações europeias no contexto colonial é que vão se fundar os marcos que inventaram o sujeito europeu como superior e outras sociedades não-europeias como inferiores. Dessa forma, o europeu e o eurocentrismo são construções dependentes do processo de colonização, assim como a modernidade e os pressupostos do capitalismo ocidental.

A formação dos Estados Nacionais na América Latina, e o indivíduo que agora, por consequência, se torna pós-moderno encontra-se em outra seara, a qual neste momento não iremos explorar, porém trazemos que as *comunidades imaginadas* de Benedict Anderson possam contribuir para o debate.

Ela é imaginada porque mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão ou nem sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles (ANDERSON, 2008, p. 32).

Em *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e a Difusão do Nacionalismo*, Benedict Anderson propõe que as nações são construções sociais, ou seja, "comunidades imaginadas". Na busca de identificação, a América Latina se contrapõe ao homem moderno europeu, ela tem raízes em culturas ancestrais, que o europeu não alcança, e que quando alcançou, se apropria dos saberes, colocando uma pedra fundacional como invenção sua, por isso, ressaltamos a importância de que distinguir entre cultura moderna e tradicional não dá conta conceitualmente de nosso objeto.

As comunidades palenqueras/quilombolas não estão paradas no tempo antes da abolição da escravidão, elas jogam com as dinâmicas contemporâneas como qualquer comunidade, a diferença é que na busca de identificação é atravessada por mais questões que estamos buscando levantar. Benedict Anderson nos ajuda ao trazer em seu trabalho o contexto latino-americano que estamos refletindo e imersos:

Algo muito parecido ocorreu com os movimentos de independência nas Américas, os quais, tão logo se tornaram matéria de imprensa, viraram

"conceitos", "modelos" e até "projetos". Na "realidade", o medo de Bolívar quanto às insurreições dos negros e a convocação de San Martín para levar os seus índios à "peruanidade" entrecrocavam-se caoticamente. Mas as palavras impressas logo varreram o primeiro, de tal modo que, se acaso viesse a ser lembrado, aquele medo pareceria uma anomalia sem maiores consequências. Do tumulto americano brotaram essas realidades imaginadas: estados nacionais, instituições republicanas, cidadania universal, soberania popular, bandeiras e hinos nacionais etc., e o fim dos seus opostos conceituais: impérios dinásticos, instituições monárquicas, absolutismos, vassalagens, nobrezas hereditárias, servidões, guetos, e assim por diante. (Nada mais espantoso nesse contexto do que o "apagamento" geral da escravidão em massa, excluída do "modelo" norte-americano oitocentista, e do uso de uma mesma língua, excluído do "modelo" republicano hispano-americano). Além disso, a validade e a capacidade de generalização do projeto eram inquestionavelmente confirmadas pela pluralidade dos estados independentes (ANDERSON, 2008, p. 125).

Ao pensarmos em modernidade tardia e identidade, trazemos aqui a perspectiva de Stuart Hall, intelectual jamaicano e um dos fundadores dos Estudos Culturais. Nas palavras do autor: *“as identidades nunca são unificadas e, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas; nunca são singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições diferentes”* (HALL, 2006, p. 13).

Em *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (2006), Hall analisa o sujeito situado na modernidade tardia, e todas as implicações que ocorre, visto que haja uma “descentralização do sujeito”, considerando a identidade como um caráter flutuante, fruto de um processo histórico, social e relacional.

Desta forma, Hall propõe três movimentos da identidade: o sujeito fruto do iluminismo, com concepções individualistas; o sujeito sociológico, como ser complexo e interativo, que se compreende a partir de uma rede de relações em que a identificação se torna provisória; e o sujeito pós-moderno – que pretendemos resgatar – que é sujeito histórico e construído a partir de suas experiências. Nesse sentido, Hall (2006, p. 89) afirma: *“a identidade é um ponto de sutura, uma articulação entre o discurso e as práticas que a produzem”*.

Compreende-se, assim, que o sujeito se reconhece a partir de uma construção social, que lhe é constituída entre os seus, resgatando assim a visão do sujeito de memória visto anteriormente, mas também se relaciona no mundo globalizado, onde o tempo-espaco dá-se de maneira rápida, de formas efêmeras.

No caso do sujeito quilombola/ palenquero, a experiência não difere: por mais longínquo das grandes metrópoles, participa de trocas de saberes com sujeitos distintos, influenciado por pesquisadores e pelo trabalho político necessário em torno

das lutas territoriais, que estão no centro de suas práticas contemporâneas. Ele também enfrenta pressões externas, como invasões e ameaças de grileiros¹⁴ ou empreendimentos do agronegócio em locais como Soledade, o que contribui para sua politização e conscientização como quilombola.

Os deslocamentos do sujeito como nos apresenta Hall, partem de cinco premissas: como sujeito histórico, apoiado em Marx, que reconhece a participação da construção histórica a partir das condições que lhe são apresentadas; como sujeito que se forma a partir da interação consciente com o inconsciente, apoiado em Freud; como ser de linguagem, que compreende o mundo por meio da estrutura cultural – ou “multionduladas” resgatando Derrida (1978); como corpo individualizado, que é regulados por agentes disciplinadores como aponta Foucault; e, finalmente, como sujeito de um novo tempo, que se constrói a partir do impacto dos movimentos sociais, que se afirmam tanto no objetivo, como sobretudo, no subjetivo.

Desta forma, compreendemos que o ser-se quilombola na contemporaneidade não remete apenas ao passado de resistência ao escravismo dos séculos XVI ao XIX, mas também a um ser pensante, que ainda resiste às novas (ou não tão novas) estruturas de poder que buscam a apropriação de suas terras. Esse indivíduo quilombola/palenquero, embora lido enquanto coletivo, busca garantir seus direitos culturais, que passam pela clivagem terra, pois é a partir do território que se compreende os múltiplos sujeitos, e que se constituem as sólidas estruturas de coletividade.

2.3. RELAÇÕES DE PODER E O SER DISCURSIVO

Buscando um pensamento que se pretenda objetivo e que, ao mesmo tempo, exija de si mesmo a pontualidade acerca das reflexões que envolvam relações de poder, comunidades tradicionais e outros agentes envolvidos, situamos nesse ponto do trabalho alguns encaminhamentos metodológicos que discutem questões em torno da democracia, da luta contra a desigualdade social, dos direitos de minorias, entre outros.

Desta forma, faz-se necessário compreender também questões sobre valores

¹⁴ Chama-se grileiro a pessoa que comete grilagem – aproveita-se de fraudes, falsificações de documentos ou invasões para se apropriar ilegalmente de terras.

de minorias hegemônicas, caso que podemos observar na obra *Cadernos do Cárcere* de Antônio Gramsci (2004), por acreditarmos que nessa obra é possível enfatizar o papel das classes subalternas da cultura popular, que são mantidas distantes do poder e da cultura hegemônica.

Nesse sentido, situamos o lugar em que as minorias ocupam na construção dessas políticas públicas e, ainda, até que ponto seus interesses são realmente refletidos, e se sua operacionalização está, de fato, ou não, servindo a esses sujeitos ou apenas reproduzindo interesses das elites sociais e culturais.

Nesse nível de análise micro, contudo, observamos um campo de poder, conceito desenvolvido por Bourdieu (1999). Nesse campo, as relações de poder ocorrem e podem ser percebidas pelos agentes, que se organizam com seus recursos (tipos de capital físico, simbólico, cultural etc.) e interagem com as estruturas do campo para agir sobre a ação dos outros (FOUCAULT, 1995).

Podemos nos compreender enquanto sujeito a partir do discurso: do que se diz, do que se cala, e do que se “interdiz”, ou seja, daquilo que projetamos no outro, mesmo que os silenciamentos estejam presentes no discurso. Quando deslocamos o quilombola como um ser de discurso, percebemos mais enfaticamente a necessidade de que os discursos e práticas institucionais estejam alinhados a ele, uma vez que é de responsabilidade do Estado assegurar o espaço territorial que foi concedido (entendendo concessão como acesso garantido a terra que lhe é de direito).

Para Foucault (1996, p. 08) em a *Ordem do Discurso*:

(...) suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, esquivar sua pesada e temível materialidade.

Assim, notamos o quão importante é o discurso do Estado em assegurar e garantir direitos aos quilombolas, o que implica, como premissa, a manutenção e reelaboração de políticas públicas para as comunidades. Ao mesmo tempo, observamos em Foucault que “*o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar*” (FOUCAULT, 1996, p. 10).

Portanto, o discurso quilombola deve ser referenciado, pois esse é o sujeito da questão. É centrado nele que deveríamos pensar políticas públicas para os

quilombolas: um sujeito que age protegendo seu espaço e buscando a garantia de direitos, compreendendo desta forma a relevância de sua construção cultural, que constitui bens inalienáveis nessa discussão sobre território. Pois, se é pelo discurso que as forças hegemônicas eurocentradas traduzem e agem sob suas concepções ideológicas, são também pelos discursos que comunidades quilombolas se reafirmam e resistem.

Ao examinar as identidades construídas, buscamos evidenciar como os sujeitos se posicionam frente às estruturas sociais apresentadas e imposições históricas, Memória, pós-modernidade e discurso nos auxiliaram a compreender questões da identidade, porém, há atravessamentos ainda necessários a serem levantados. A colonização deixa marcas visíveis e invisíveis, assim há necessidade de investigar com o olhar mais atento sobre as relações entre identidade, poder e conhecimento, partindo de uma discussão sobre a própria colonização, deslocando a análise do nível identitário para a dimensão epistemológica.

3. SABERES EM (DES)ENCOBRIMENTO

Quem é esse sujeito de Soledade? Como pensamos o indivíduo de San Basilio de Palenque? Como podemos debruçar esforços para pensar no indivíduo que estamos refletindo nesta tese? Neste momento, o objetivo é descortinar esse sujeito até então “encoberto”.

A identidade é discutida sob diversas perspectivas. Podemos mencionar, neste momento, Stuart Hall em *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade* (2006), que traz o conceito de identidade cultural como historicamente construída e não fixa — embora haja quem acredite em uma identidade estática. Anthony Giddens, em *Modernidade e Identidade* (1991), propõe a ideia de “narrativa do self”, ou seja, a identidade sendo construída a partir da própria narrativa do sujeito. Zygmunt Bauman, em *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi* (2005), argumenta que na modernidade líquida o ser humano coloca a identidade como uma “tarefa” — uma busca constante diante de um mundo inseguro. Michel Foucault, em *A Arqueologia do Saber* (1972) e *Vigiar e Punir* (1987), analisa o discurso e as relações de poder, compreendendo o sujeito como fruto de uma construção histórica associada às instituições disciplinares. Pierre Bourdieu, em *A Distinção: Crítica Social do Julgamento* (2007), ao apresentar o conceito de *habitus* — um conjunto de disposições duráveis incorporadas socialmente —, mostra que a identidade é resultado dessas práticas e das lutas simbólicas. Já Frantz Fanon, em *Pele Negra, Máscaras Brancas* (2008), aponta que o sujeito, atravessado pela colonização violenta e opressora, assume forçadamente a “máscara branca” do colonizador.

Poderíamos ainda citar muitos outros autores que enriqueceriam o debate sobre identidade. No entanto, por prudência analítica, dividiremos este capítulo em três subcapítulos que abordarão três pontos que julgamos essenciais para compreender, mais adiante, a identidade do sujeito quilombola/palenquero: colonialismo, afroepistemologia e afrodiáspora.

Nosso objetivo aqui, ao trazer o indivíduo do nosso campo de pesquisa, é refletir sobre a construção da identidade sob o prisma da colonialidade que o atravessa — considerando seus saberes oriundos do outro lado do oceano e, por fim, enquanto sujeito político deste lado do Atlântico.

3.1. OS TRAÇOS DO COLONIALISMO

Tratando-se do contexto latino-americano, vale destacar, como aponta Mignolo (2007, p. 28), que “a América nunca foi um continente que tivesse que se descobrir, mas sim uma invenção forjada durante o processo da história colonial europeia e a consolidação e expansão das ideias e instituições ocidentais”.

A partir desse pensamento, percebemos que desde o início da conquista um dos fatores centrais foi o ensino religioso, promovido inicialmente pelos jesuítas, seguido por outras ordens religiosas. Isso revela uma estrutura de poder que pode ser compreendida como parte das teias construtivas da colonialidade, como afirmam Mignolo (2005; 2007), Dussel (1993), Quijano (2005), Grosfoguel (2009; 2016), Segato (2008), Castro-Gómez (2004), entre outros.

O cenário das identidades nacionais está profundamente vinculado à ideia de identidade cultural, uma vez que a consolidação dos poderes passa por um condicionamento a uma história oficial que valoriza certos ritos e apaga outros — sobretudo em função das relações sociorraciais.

Nesse contexto, é preciso destacar um debate ainda incipiente na academia latino-americana, com exceção de Paulo Freire no Brasil, com *Pedagogia do Oprimido* (1968), e das contribuições do grupo *Modernidad/Colonialidad*, que resgatam e desenvolvem os aportes de Frantz Fanon (1952; 1961), especialmente a partir das obras de Enrique Dussel (1991; 1994) e Aníbal Quijano (1992; 2000), orientados também pela análise do sistema-mundo de Immanuel Wallerstein (1990). Estes autores discutem a colonialidade do saber, do poder e do ser, a partir de uma perspectiva de resistência.

Dessa forma, consideramos essencial situar o sujeito como ser colonizado, já que sua identidade é moldada historicamente na relação com a terra e com a cultura que dela se origina. Essa identidade rural se forma por meio da memória, da oralidade, do fazer tradicional e de práticas culturais complexas e dinâmicas.

Inspirando-se na concepção de cultura apresentada por Alfredo Bosi em *Dialética da Colonização* (1992), especialmente no capítulo “Colônia, culto e cultura”, compreendemos cultura como tudo aquilo que se cultiva — prática, conquista, resistência, luta pela vida. Para Bosi, cultura é também condição de vida digna, resultado de uma consciência social ativa. Ele a define como “o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações

para garantir a reprodução de um estado de coexistência social” (1992, p. 16).

É preciso evidenciar que o sujeito em análise encontra-se atravessado pelas marcas da construção eurocêntrica do colonizador, que, por diversos meios, tentou apagar concepções culturais, materiais e territoriais dos povos originários — impondo, por princípio, uma identidade unificada: o *colonizado*.

Nesse sentido, Aníbal Quijano (2005, p. 202) afirma:

A América constitui-se como o primeiro espaço/tempo de um padrão de poder de vocação mundial e, desse modo e por isso, como a primeira id-entidade da modernidade. Dois processos históricos convergiram e se associaram na produção do referido espaço/tempo e estabeleceram-se como os dois eixos fundamentais do novo padrão de poder: a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na ideia de raça, e a organização das identidades sociais novas — indígenas, negros e mestiços — como instrumentos básicos de classificação social.

Assim, compreendemos que ser colonizado é uma condição que atravessa o sujeito quilombola/palenquero. É a partir desse lugar que ele se posiciona, buscando, como apontam os autores aqui referenciados, o reconhecimento e o pertencimento por meio da resistência à colonialidade do saber, do poder e do ser.

Podemos compreender que colonização não foi apenas um fato histórico que terminou no século XIX pois, de acordo com Quijano se faz presente nos dias atuais se instalando como um padrão global de dominação que criou marcas vivenciadas na contemporaneidade, pelas dimensões política, econômica, social e epistêmica. A intenção moderna europeia de conquista e exploração da América, África e Ásia iniciada no século XVI estabelece uma nova ordem de pensamento e poder, consolidada por meio do capitalismo, que parte do processo de exploração do outro.

Nesse momento cria-se a ideia de racialização para justificar a exploração do outro, a priori por razões biológicas, que hoje se faz presente não apenas na epiderme mas por espaços ocupados, conferindo hierarquização aos grupos sociorraciais.

Quijano nos auxilia a pensar que para compreendermos quilombo/palênque há que se observar os lastros que a colonização impôs sobre os povos “subalternizados” da América e África.

E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, com constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. (QUIJANO, 2005, p. 117)

Enrique Dussel (1993), ao discutir o “mito da modernidade” e seu marco histórico — o ano de 1492 — nos mostra como as chamadas “grandes navegações”, associadas ao discurso de progresso, ciência e razão, ocultaram a face violenta da modernidade nascente. Ao desconstruir esse mito, o autor revela a falácia desenvolvimentista embutida no processo colonizador, que promoveu não só violência física e simbólica, mas também o apagamento de culturas ontológicas e a imposição de um projeto civilizatório pautado na dominação epistêmica.

Dussel afirma (1993, p. 36):

Outro é a “besta” de Oviedo, o “futuro” de Hegel, a “possibilidade” de O’Gorman, a “matéria bruta” para Alberto Caturelli: massa rústica “descoberta” para ser civilizada pelo “ser” europeu da “cultura Ocidental”, mas “encoberta” em sua Alteridade.

Assim, a América é “inventada” a partir do olhar europeu, que deforma o Outro, projetando sobre ele sua própria imagem — negando-lhe a possibilidade de ser sujeito de sua própria história, “*então não é o aparecimento do outro, mas a projeção de si mesmo, negando ao outro o direito de existir enquanto sujeito*” (DUSSEL, 1993, p. 36). A deformação do Outro é a base estrutural da modernidade nas Américas, sustentada por discursos de razão e universalismo que continuam a reproduzir práticas violentas essenciais ao sistema colonial.

Dussel nos propõe uma nova “mirada”, ou seja, um novo olhar para além da lógica eurocêntrica. A partir da descolonização do pensamento, ele nos convida a reconhecer o Outro — outrora encoberto — como sujeito histórico ativo, forjado por uma colonização brutal, mas também resistente.

A “conquista” é um processo militar, prático, violento, que inclui dialeticamente o Outro como o “si mesmo”. O Outro, em sua distinção, é negado como Outro e é sujeitado, subsumido, alienado a se incorporar à totalidade dominante como coisa, como instrumento, como oprimido [...] ou como africano escravizado (nos engenhos de açúcar ou em outros produtos tropicais).” (DUSSEL, 1993, p. 44)

3.2. POSSÍVEIS CAMINHOS DESDE A AFROEPISTEMOLOGIA

O colonialismo europeu, não só dominou povos e territórios, mas trouxe e

instituiu um modelo hegemônico do saber, marginalizando e inviabilizando outras formas de saber. Desta forma os povos africanos sequestrados e seus descendentes foram subjugados e invisibilizados, desqualificando seus saberes.

A colonização deixou feridas ainda abertas na América, a construção do indivíduo negro e seus descendentes precisou se reinventar, construir e adotar novas identidades tanto para sobrevivência, quanto pela resistência ao novo sistema que urge, primeiramente o mercantilismo e posteriormente o capitalismo, como vemos em CHANGO & TENORIO em seu trabalho de titulação, *Serie radiofónica: Cuentos tradicionales afroequatorianos*:

Para estabelecer esse “processo histórico”, o Ocidente teve que conferir a essas culturas chamadas inferiores o pensamento de maturação imatura e relegá-las a meras noções de criança. Isso lhe conferiu jurisdição para um sistema de ultrajante escravização e dominação civilizatória – tudo em nome do progresso e da modernidade. (CHANGO & TENORIO, 2016, p. 9 – tradução nossa)¹⁵

O africano escravizado na América e seus descendentes precisaram se reinventar a partir de quem eram e as pequenas possibilidades de serem, tornar-se sujeito onde seu corpo é objetificado, sua história é apagada foi não só uma necessidade de resistência ao sistema colonial, mas também uma necessidade de existência, assim se organizaram para romper ao sistema, como acerva Chango & Tenório:

Essa ruptura necessária pode ser sustentada em duas bases específicas. A primeira refere-se à insurgência dos africanos contra o jugo escravista colonial: o cimarronagem, que constituiu uma ruptura ética, política e epistemológica, na medida em que rompeu com o sistema de dominação escravista que negava aos afrodescendentes sua condição de seres humanos, denominando-os “negros” para denegrir e subalternizar sua posição à mesma dos animais. (CHANGO & TENORIO, 2016, p. 14 – tradução nossa)¹⁶

¹⁵ Para establecer este “proceso histórico”, Occidente tuvo que conferir a estas culturas llamadas inferiores, el pensamiento de maduración inmadura y relegarlas a meras nociones de niño. Esto le confirió jurisdicción para un sistema de ultrajante esclavización y dominación civilizatoria – todo en nombre del progreso y de la modernidad.

¹⁶ Esta ruptura necesaria se la puede sustentar en dos bases específicas, la primera hace alusión a insurgencia de los africanos ante el yugo esclavista colonial: el cimarronaje, que constituyó la ruptura ética, política y epistemológica por cuanto rompió con el sistema de dominación esclavista que niega a los afrodescendientes su condición de humanos, nombrándoles: “negros” para denigrar y subalternar su posición a la misma de los animales.

A noção de afroepistemologia trazida por Jesús ‘Chucho’ García, apoia a compreensão de como os saberes africanos redimensionados na América rompem com noções até então hegemônicas no campo acadêmico. Ancoradas nas experiências históricas, culturais e espirituais das populações negras, emergindo da vivência negra, da oralidade ancestral, da cosmovisão africana e das práticas comunitárias de resistência.

Ao trazerem uma lógica de saber próprio que vem da África, mas também encontra fertilidade na América, constroem novos paradigmas, contrariando o que chamaremos de epistemologia ocidental, que privilegia a racionalidade abstrata pautada no indivíduo, a afroepistemologia se ancora na **memória coletiva, na ancestralidade e na experiência vivida**.

Ante todo esto, nace la “afro-epistemología” ¹necesaria como la sabiduría de lo ancestral o el vaso comunicante entre el presente y alma mater (África). La afro epistemología surge de la necesidad de apropiación de los intereses y prioridades que se les ha negado a los afrodescendientes desde la muerte de ese “negro” y esa “negra” implantado por occidente. Este concepto hace referencia a la ruptura radical con la matriz colonial de dominación racial establecida por la visión euro-centrista donde el hombre vale según la blancura de su tez. (CHANGO & TENORIO, 2016, p. 15).

Jesús ‘Chucho’ García em seu livro *Cimarronaje, afroepistemología y soberanía intelectual* nos auxilia a compreendermos a questão da afroepistemologia. Primeiramente o autor nos dará cinco visões que os negros africanos e seus descendentes na América atuam como forma de resistência ao que o autor entre outros *hispanohablantes* chamariam de *cimarronaje* e ao que podemos traduzir para a compreensão na língua portuguesa no Brasil de *quilombismo*¹⁷ ao qual o autor nos orienta como uma “*capacidade de opor-se a qualquer tipo de dominação – psicológica, espiritual e econômica – frente ao movimento escravista, traduzido na atualidade contra movimentos racista, lutando por uma sociedade mais justa*”. (GARCÍA, 2022, p. 17)

Desta forma o autor nos trará as cinco visões da cimarronaje: **cimarronaje frontal**, sendo o embate direto entre colonizados e escravizados; **cimarronaje ética**, como a luta do povo negro coletiva em busca da liberdade, exemplificando nesse momento como a Independência o Haiti com Toussaint Louverture; **cimarronaje**

¹⁷ A ideia do Quilombismo aparece em Adbias do Nascimento, segue um link para apoiar na referência: http://www.abdias.com.br/movimento_negro/quilombismo.htm

jurídica por movimentos de autocompra da liberdade e estratégias como o Código Negro de Carlos II; **cimarronaje cultural**, com a preservação de códigos e a cultura da resistência; e pôr fim a **cimarronaje espiritual** com a negociação entre seus saberes e o catolicismo (utilizando o paralelismo religioso como forma de sobrevivência).

Ao repensarmos nosso campo de estudo, podemos compreender por exemplo, porque em San Basilio de Palenque, há uma “*guardia cimarron*”, o que numa comunidade qualquer, teríamos grupos policiais geridos pelo estado, mas em San Basilio é diferente. A *guardia cimarron* representa não só simbolicamente, mas a prática de outra forma fornecer a segurança e vigília da comunidade, a *guardia* é a representação factual de um movimento da contramão, ao qual chamamos de *cimarronaje*.

Outros exemplos que podemos citar e que nos auxilia a compreendermos como foi necessário primeiramente encontrar um lugar (território) com uma geografia que contribuísse para esconderem, posteriormente como por meios jurídicos e acordos com a Coroa Espanhola conseguiram sua liberdade, e porque ainda a língua e costumes são preservados, além da negociação com a Igreja Católica, aceitando um santo católico como padroeiro (San Basilio), mas ainda seguindo seus ritos descendentes da África, como poderemos compreender no capítulo 5 deste trabalho.

Ao buscar compreender a afroepistemologia, emergem inicialmente alguns desafios conceituais. Falar em um “saber único” de um continente que, segundo dados da Organização das Nações Unidas (ONU), é formado por 54 países e que abriga mais de três mil etnias distintas, pode parecer uma simplificação problemática. No entanto, a afroepistemologia não se propõe a representar uma unidade homogênea e essencializada, mas nos oferece uma perspectiva analítica sobre os processos pelos quais os povos africanos e seus descendentes nas Américas forjaram identidades e sistemas de conhecimentos próprios, que historicamente foram construídos por dinâmicas de resistência, negociação e reinvenção diante do colonizador, resultando saberes plurais.

De acordo com o García podemos entender a afroepistemologia como:

Entenderemos la Afroepistemología como el conocimiento y percepción que las y los africanos y sus descendientes tenemos de nuestros propios mundos, nuestra cosmovisión, nuestras formas de ser, gesticular, caminar, amar, ser, compartir. Esa visión es la base de la construcción social del conocimiento que genera nuestra ética sin que sea mediada por otras por muy diferentes

que sean o que tenga unas tecnologías y economías "superdesarrolladas". (GARCÍA, 2022, p. 55).

Ainda sob a luz do autor, há dê-se “desconhecer-se” para conhecer-se, despindo-se de construções eurocentradas que os viam como selvagens, primitivos, entre outras formas de subalternidade. O autor nos orienta que chegar a construção de um saber próprio orientado pela África, é processo pelo qual passamos, a priori, pela busca de compreender as relações culturais de diferentes comunidades da diáspora africana, povos distintos ou até inimigos que foram trazidos para a América sob o mesmo “dono”, ocupando a mesma senzala. Nesse momento buscar elo que os ligue seja pelas relações de opressão seja vínculos culturais foi necessário até mesmo para (re)construir-se enquanto sujeitos. E assim surgem as primeiras indagações do autor:

De ahí pasé a las interrogantes ¿Quiénes somos los afrodescendientes? ¿De dónde venimos? ¿Por qué estamos en determinados lugares? ¿En qué situación nos encontramos? (GARCÍA, 2022, p. 56)

Nessa busca de quem se é a partir de um novo lugar, foi necessário reconstruirm o caminho de volta, buscando da gênese algo que pudesse dar indícios (muitos orais) de uma história africana que foi suprimida pelo colonialismo, como por exemplo buscar significado de algumas palavras em iorubá, ou mesmo lembrar o percurso histórico do próprio Benkos Biohó, que tem origem em uma sociedade que fale falava bijagó, língua ainda hoje falada nas Ilhas de Bijagós.

A afroepistemologia está ligada a uma ruptura do que se foi dito sobre os povos africanos, e a construção de uma nova forma de ser, que descende da África, mas que por meio da diáspora se faz na América. Aqui são tencionados os saberes de um lado e do outro, rechaçando discursos europeus, resgatando epistemologias ancestrais como menciona o autor:

Por otro lado, el conocimiento de la diáspora africana está por reescribirse y al mismo tiempo retroalimentarse y para ello será necesario plantear nuestra Afrogénesis, es decir establecer las coordenadas de las procedencias etnoculturales afrosaharianas secuestradas y empujadas a cada rincón de este continente en condiciones infrahumanas... se trata de reconstruir nuestra Etnogénesis, la cual constituye la fuente de todo ese conocimiento segmentando a través de los siglos y que por tradición oral se ha mantenido vivo. Esa reconstrucción puede comenzar por una palabra, una comida, una melodía, un signo y símbolo religioso, un hecho histórico encabezado por una o un cimarrón, una técnica de trabajo, un elemento estético expresado en un estilo de peinado, un objeto artesanal, entre otros elementos. (GARCÍA, 2022, p. 56).

3.3. ELEMENTOS CONVERGENTES POR MEIO DA AFRODIÁSPORA

Quilombos e palenques podem ser compreendidos como lugares de refúgios, lugares de segurança, lugares de construção de uma nova comunidade, livre, autônoma, que elaboram suas próprias regras e que, a priori, foram orientadas pelo instinto da liberdade.

San Basilio de Palenque, reconhecido como território livre antes mesmo do fim da escravidão na Colômbia¹⁸, surge inicialmente como um “esconderijo”: um território no qual os africanos e seus descendentes escravizados pudessem viver em liberdade. A escolha desse espaço esteve diretamente relacionada à sua posição geográfica estratégica, como visto anteriormente. Já Soledade, ressignificou sua função ao longo do tempo – anteriormente uma fazenda baseada no trabalho escravo que, atualmente é ocupada por descendentes de pessoas escravizadas que reivindicam o reconhecimento oficial como comunidade quilombola. Trata-se de um território que busca atribuir sentido e significância às noções de segurança, comunidade e familiaridade.

Esses dois territórios não foram escolhidos ao acaso. Em nenhum momento deste trabalho tivemos a intenção de compará-los diretamente, mas sim encontrar situações complementares buscando (des)encobrir significados, neste capítulo, torna-se necessário estabelecer um diálogo sobre aquilo que os aproxima enquanto campos de estudo.

A ligação histórica entre os territórios de Soledade, no Maranhão, e San Basilio de Palenque, na Colômbia, pode ser compreendida a partir do sistema atlântico de tráfico de africanos escravizados, no qual o Porto de Cacheu, localizado na atual Guiné-Bissau, ocupou papel central. Cacheu consolidou-se, desde o século XVII, como um dos principais entrepostos portugueses na costa da África Ocidental, articulando redes comerciais que abasteceram tanto colônias sob domínio português quanto espanhol. Essa dinâmica evidencia que os processos de escravização que deram origem a comunidades quilombolas e palenqueras não foram isolados, mas parte de uma mesma engrenagem colonial atlântica.

O Maranhão e a região de Cartagena, embora inseridos em impérios coloniais distintos, receberam contingentes significativos de africanos oriundos da região da

¹⁸ Ver em <https://www.scielo.br/j/topoi/a/QYLM9WjXfWG4tDbRKtxwQXt/?format=pdf&lang=pt>

Guiné Superior. Conforme destaca a literatura historiográfica, uma parcela expressiva das pessoas escravizadas desembarcadas no Maranhão entre os séculos XVIII e XIX teve origem nos circuitos comerciais ligados a Cacheu, o que também se verifica em relação ao Caribe colombiano. Segundo o artigo de Natália Marques da Silva, Jornada á Cacheu: África como matriz dos Territórios Quilombolas Santa Rosa dos Pretos, Filipa e Santa Joana, “Cacheu constituiu-se como um ponto estratégico de redistribuição de africanos escravizados para diferentes áreas das Américas, incluindo o Norte do Brasil e o Caribe” (SILVA, 2020, p. 44).

. Essa circulação forçada produziu deslocamentos que, posteriormente, possibilitaram a emergência de territórios negros de resistência, como quilombos e palenques.

Nesse sentido, reconhecemos uma matriz histórica comum, marcada pela violência da escravidão e pela reinvenção da vida em liberdade. Ambos os territórios são resultados de estratégias coletivas de sobrevivência e reconstrução social protagonizadas por populações africanas e afrodescendentes que compartilharam origens semelhantes no contexto do tráfico atlântico. Assim, o Porto de Cacheu emerge como um elo fundamental para compreender as continuidades históricas, culturais e políticas que atravessam o Atlântico Negro e conectam experiências quilombolas e palenqueras nas Américas.

Por mais distintas que tenham sido suas formações, há entre esses territórios um ponto de ligação, um elemento comum que os atravessa. Na busca por compreender as identidades ali constituídas, podemos recorrer à noção de **afrodiáspora**.

Tanto San Basilio de Palenque quanto Soledade foram profundamente impactadas pelo movimento da diáspora africana que chega às Américas e se vê diante da necessidade de se (re)construir enquanto sujeitos — não mais apenas como africanos, brasileiros, colombianos ou sul-americanos, mas como palenqueros e quilombolas. Essa dimensão de espaço-território lhes confere uma categoria que ultrapassa o simples pertencimento geográfico: para além do lugar de origem de seus antepassados ou do local onde se encontram, trata-se de afirmar uma existência — não apenas estar, mas **ser**.

É nesse ponto que propomos, com o auxílio das reflexões de Valter Silvério, compreender a noção de **transnacionalismo negro** como ferramenta analítica, a fim de examinar como os sujeitos de nossa pesquisa se constituem a partir da diáspora

africana global.

Silvério primeiramente tenciona a etnologia francesa – ancorada na tradição colonial e eurocêntrica, com emergência do transnacionalismo negro, sendo a segunda, uma forma alternativa de ação política e intelectual. Desta forma, pautado na noção de *color line*, de W. E. B. Du Bois, o autor mostra que a opressão racial não está apenas na cor da pele, mas sobre todos os povos submetidos ao colonialismo, destacando o pan-africanismo que surgiu no século XX como um dos principais movimentos intelectuais de contestação da lógica colonial.

Ao contrastar a etnologia francesa ao transnacionalismo negro, o autor deixa evidente uma ação dos sujeitos que reivindicam agência histórica e solidariedade transnacional.

É possível observar que a centralidade da agenda anticolonial estava nas mãos dos próprios africanos do continente e negros da diáspora. Eles, ao partilharem a importância da descolonização do continente africano, e de maneira mais ampla, de todos os povos não europeus, divergiam nos caminhos a serem trilhados (SILVÉRIO, 2022, p. 39).

Ao trazer no texto uma leitura conectada a Revolução Haitiana (1791–1804) e a Conferência Pan-Africana de 1900 como marcos inaugurais para a “reinvenção” da África, que outrora era vista como “primitiva”, sendo reposicionada como centro de referência simbólica e política, buscando nesses arcos uma tradição de resistência transnacional negra, que parte da África, mas que caminha para as Américas. Ao analisar movimentos de escritores, artistas entre outros desse momento o autor nos diz:

As expectativas depositadas nos artistas e escritores estavam em consonância, tanto com as desilusões na política, quanto no entendimento da centralidade da cultura para mostrar a verdadeira cara da “raça”, e restaurar sua dignidade por meio de demonstrações das diversas manifestações estéticas do gênio negro/africano reprimido pela exploração/opressão colonial. Daí a reivindicação de uma África que não restringisse sua presença ao continente africano, mas que deveria renascer em diferentes partes do mundo, em especial na América transcendendo sua materialidade cotidiana, isto é, como força de trabalho. Não mais uma África como parte de um passado que poderia dar a conhecer aos jovens negros nas Américas suas gloriosas civilizações por meio de uma enciclopédia como queria Du Bois no início do século XX (SILVÉRIO, 2022, p. 40).

Silvério segue sua análise trazendo vários momentos importantes na história como a criação da UNESCO em 1945, congressos afro-asiáticos de Bandung e Accra,

entre 1945 e 1959, Festival Mundial de Artes Negras (1966), realizado em Dakar, com a participação do Brasil. Momentos esses que demonstram a reinvenção da África, não é apenas um exercício simbólico, mas um processo de articulação política que uniu intelectuais e movimentos sociais em torno de um projeto, que combinava luta contra o colonialismo, crítica ao racismo e construção de uma solidariedade.

Dessa forma, a história de uma identidade africana compartilhada em um contexto global/transnacional foi adotada por lideranças representativas, do continente e fora do continente, como ilustra a história do pan-africanismo como parte das raízes transnacionais e globais da identidade africana: o pan-africanismo começou como um projeto político apelando para a solidariedade e potencial união de todos os africanos em uma única federação africana, na qual aqueles na diáspora africana pudessem regressar. Mais importante do que seus projetos políticos, no entanto, foram as realizações culturais do movimento, já que o pan-africanismo encorajou e inspirou um conjunto de literatura compartilhada, projetos artísticos e escritos históricos sobre os negros africanos em uma esfera intelectual verdadeiramente transnacional (SILVÉRIO, 2022, p. 75).

Ao trazer a pergunta “*Quem negro foi, quem negro é?*”, Silvério busca destacar a historicidade e as mudanças das identidades negras, o que converge diretamente com nossa pesquisa. Para o autor a condição do negro não é estática, como a questão da identidade que podemos observar anteriormente, mas é resultado de processos sociais e políticos que variam conforme o contexto, por isso para o autor as contribuições africanas precisam ser resgatadas e trazidas para o novo contexto:

Por isto, ela (a contribuição africana) necessita ser recuperada para a nossa compreensão dos vínculos entre passado e presente em relação à constituição histórica e social da experiência dos socialmente construídos como negros no Novo Mundo (SILVÉRIO, 2022, p. 98).

A diáspora atravessa o sujeito quilombola/ palenquero, os constroem como novo sujeito, como mencionado anteriormente, não africano, não americano, mas como palenquero, como quilombola que atravessado pela diáspora africana produziu novos modos de organização social e de comunicação política, capazes de superar as limitações impostas pela narrativa eurocêntrica e pelo enquadramento nacionalista.

Ao refletirmos sobre saberes e epistemologias percebemos que somos conduzidos naturalmente a pensar em território e pertencimento. Memória e conhecimento estão intrinsecamente ligados aos espaços vividos, assim, caminharemos para pensarmos as relações entre identidade, autonomia e território,

deslocando do plano simbólico e epistemológico para a materialidade do chão que sustenta comunidades quilombolas e palenqueras, buscando demonstrar como o território se torna elemento central na construção de pertencimento e na resistência contra processos de marginalização.

4. O CHÃO QUE NOS PERTENCE: TERRITÓRIO

Quando olhamos para o sujeito quilombola podemos abordá-lo sob diferentes perspectivas, ou melhor, buscar categorias de análise que nos auxiliem na sua compreensão: raça, comunidades tradicionais, identidade cultural, memória, ser colonizado e, sobretudo, território. Optamos por enfatizar neste momento o conceito de território, pois acreditamos que é a partir dele que se inicia a construção do imaginário e das identidades quilombolas. O indivíduo quilombola, compreendido enquanto sujeito coletivo, visa garantir seus direitos culturais que passam pela coletividade da terra; é a partir do território que se reconhece como sujeito histórico e social.

Para o geógrafo Rogério Haesbaert “o território é considerado como um signo cujo significado somente é compreensível a partir dos códigos culturais nos quais se inscreve” (HAESBAERT, 2007, p. 69). Dessa forma, a terra não é apenas o espaço físico onde se vive, mas também um elemento constitutivo de subjetividade. Primeiramente, porque remonta ao período da escravidão, funcionando como um refúgio de resistência, mas também como lugar de pertencimento enquanto sujeito coletivo.

Os trabalhos do sociólogo Francisco de Oliveira, embora majoritariamente centrados na discussão em torno da temática da cidade, podem dialogar com a realidade quilombola. Ao olharmos o texto de Lúcio Kowarik, *Cidade, Território e Estado de Exceção*, presente na obra de Francisco de Oliveira – *A tarefa da crítica* (2006), podemos estabelecer uma conexão sobre os territórios quilombolas.

Kowarik discute o que chama de “território da exclusão”, sendo um lugar “escanteado” e vulnerável da cidade, que se reformula a partir de novos arranjos sociais, em situações muitas vezes “à margem”. Podemos compreender a partir dessa reflexão que os territórios quilombolas também são construídos às margens, pois as dinâmicas sociais nesses espaços são realizadas de acordo com os interesses de

quem os ocupam.

Ao demonstrar as forças antagônicas entre o centro e a periferia, Kowarik apresenta como os moradores do território da exclusão percebem o mundo das classes médias e altas, ao indagar que “esses territórios da exclusão, da periferia, veem o mundo da classe média e da classe alta (...), veem esse território e as pessoas que lá habitam como usurpadores, como inimigos”. (KOWARIK, 2006, p. 206).

A partir desse raciocínio, podemos identificar uma semelhança com a experiência das comunidades quilombolas, que veem os proprietários das grandes terras que circundam os quilombos como usurpadores – o que em muitos casos é confirmado pela realidade. Conflitos entre grileiros, latifundiários com as comunidades quilombolas estão a todo momento retratados nos jornais investigativos¹⁹.

Michel Foucault em *A Ordem do Discurso*, afirma que “o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 1996, p. 10).

Dessa forma, o discurso quilombola em defesa de seu território ganha relevância, pois está diretamente ligado à afirmação de sua existência. É em torno desse sujeito — o quilombola que age para proteger seu espaço e busca a garantia de direitos — que deveriam se estruturar as políticas públicas destinadas a essas comunidades. A compreensão de que o território é mais do que espaço físico, mas também patrimônio cultural e simbólico, é essencial para o debate sobre quilombos e direitos territoriais.

Achille Mbembe, estudioso camaronês, em seu livro *Necropolítica*, trata sob o conceito de necropolítica. Em entrevista ao jornal Folha de S.Paulo ele disse: “*Nossas vidas estão ligadas a um território. Para viver e existir, é preciso ter os pés em um solo. O território é o cordão umbilical, que nos liga à memória e ao futuro*”²⁰. O que nos faz pensar que território não é apenas um espaço físico, mas lugar de construção

¹⁹ Para mais sobre essas questões vide sites como **Racismo Ambiental** <https://racismoambiental.net.br/2021/04/23/grileiros-e-grupo-portugues-avancam-sobre-quilombolas-no-oeste-baiano/> e **De Olho Nos Ruralistas** <https://deolhonosruralistas.com.br/2021/04/22/grileiros-e-grupo-portugues-avancam-sobre-quilombolas-no-oeste-baiano/>

²⁰ <https://www.geledes.org.br/capitalismo-e-incompativel-com-democracia-afirma-escritor-achille-mbembe/>

de memória coletiva e afirmação da identidade. Ao ter um território negado, há uma quebra de si e de seu passado, algo que podemos chamar de **necroterritório**, onde primeiramente há a morte política do sujeito.

Pensando nos territórios da pesquisa à luz de Mbembe, podemos perceber que Soledade nos mostra rastros de violência, e uma memória silenciada, ao passo que San Basilio de Palenque vive na dinâmica de reafirmação da identidade cultural por meio do território. Desta forma, esses espaços não são apenas lugares de resistência, mas de novas configurações epistemológicas, que resconstroem e descolonizam suas histórias em passo oposto ao da colonização da modernidade em espaços historicamente colonizados.

Milton Santos utiliza o conceito de território como central em seus escritos, para o autor, o território não pode ser entendido apenas como espaço físico e geográfico, mas também como espaço de transformação e de tecimento de relações sociais, que incluem as relações de poder. Ao trazer a reflexão sobre *território usado*, traz a dimensão simbólica do que o território é como, por exemplo, para Soledade e San Basilio de Palenque, aquilo que valora quem são, o que os define enquanto indivíduos e sociedade pertencente aos seus territórios, como assevera o autor:

O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. (SANTOS, 1999, p. 08)

Assim, palenques e quilombos não são apenas espaços físicos, mas espaços de construção e reconstrução de identidade, de invenção social, sobretudo de recriação de uma nova lógica comunitária que rompe os grilhões de seu passado colonial e que constrói coletivamente uma nova lógica solidária.

4.1. QUILOMBOS E PALENQUES

As formações territoriais de Soledade e San Basilio de Palenque apresentam trajetórias distintas, embora ambas sejam marcadas por processos de resistência e construção identitária.

San Basilio de Palenque, assim como vários quilombos brasileiros, tem origem no movimento de fuga de pessoas escravizadas. Ao romperem com os grilhões

da escravidão encontraram nesses territórios um refúgio, a partir dessa primeira ocupação formam-se novas comunidades, sempre com a retórica da liberdade e resistência. Em muitos casos, essas comunidades tiveram líderes emblemáticos, cujas histórias se tornaram símbolos de luta, como Benkos Bioho em San Basilio de Palenque, e Zumbi dos Palmares no Quilombo do Palmares no Brasil.

Soledade, por sua vez, apresenta um enredo distinto. Trata-se de uma terra reconhecida a partir de 2012 e certificada apenas em 2019, sua formação inicial remonta a uma fazenda escravagista, e atualmente é reconhecida como território quilombola a partir de lutas políticas na busca por afirmação identitária e proteção territorial. Essa luta se intensificou ao verem suas terras ameaçadas por um suposto proprietário “legal” da terra como veremos a seguir.

Ao se organizarem e articularem com o poder público, os moradores de Soledade que já viviam nessas terras desde seus antepassados escravizados agora têm seu território assegurado, território esse que, além de ser a base de seu sustento diário é dotado de significado afetivo e ancestral, assim como os quilombos e palenques garantidos por outras formas.

4.2. SOBRE SOLEDADE

Soledade é uma comunidade quilombola localizada no município de Serrano do Maranhão, pertencente à Microrregião do Litoral Ocidental Maranhense e à Área de Proteção Ambiental das Reentrâncias Maranhenses. Embora administrativamente Soledade seja vinculada à cidade de Serrano do Maranhão, as relações comerciais, acesso aos serviços públicos e outras interações são feitas majoritariamente no município de Cururupu, em razão de a distância ser menor e do parentesco, visto que muitos moradores de Soledade acabaram indo morar em Cururupu.

De acordo com o Diagnóstico de Identificação e Delimitação, Soledade:

Atualmente vivem na área reivindicada como território quilombola de Soledade 22 famílias, distribuídas em quatro comunidades: Soledade, Livramento, Mato Grosso e São José que formalmente se organizam por meio da Associação da Comunidade Quilombola dos Negros Pequenos Produtores Rurais da Região de Soledade, criada em 17 de abril de 2005 e da Associação Cultural da Comunidade Quilombola de Soledade e Adjacências, criada em 2012. (DID, 2019, p.13)

Durante a pesquisa de campo, foram solicitados aos moradores de Soledade

dois documentos fundamentais: a certificação do território e o documento de autodefinição, baseado na memória coletiva dos comunitários, onde a comunidade conta sua história do território para apresentar à Fundação Palmares durante o pleito de certificação. Nenhum morador, contudo, possuía uma cópia do segundo documento. Foi mencionado que a senhora Valdirene poderia ter uma cópia desse documento já que era a presidente da associação de moradores durante o período de solicitação de reconhecimento do território como área quilombola. Valdirene, depois de ataques – como veremos mais adiante –, reside atualmente em São Luís trabalhando com questões quilombolas, mas não forneceu a documentação até o presente momento.

Foram realizadas duas tentativas de obtenção desses registros diretamente na sede da Fundação Palmares, sem sucesso. Somente em 2024 foi possível encontrar um documento relevante no site do Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (ITERMA): o *Diagnóstico de Identificação e Delimitação do Território de Soledade* (DID), datado de 2019 e baseado em processo administrativo iniciado em 2017.

Como mencionado anteriormente, foram realizadas duas tentativas de obtenção desses registros junto à sede da Fundação Palmares, sem sucesso. Somente em 2024 foi possível encontrar um documento no site do Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (ITERMA): o *Diagnóstico de Identificação e Delimitação* (DID) do território de Soledade. O documento é datado de dois mil e dezenove e remonta ao processo administrativo de 2017.

Esse documento foi de extrema importância para construirmos o histórico da comunidade. Ao confrontarmos as narrativas orais colhidas no trabalho de campo com o levantamento dos pesquisadores do ITERMA, constatamos uma significativa convergência. As divergências pontuais que encontramos neste momento estão mais ligadas à identidade do primeiro proprietário das terras e não sobre ao que se tornou o território na atualidade. Desta forma, julgamos não confrontá-las, mas utilizarmos as duas versões possíveis com o objetivo de compreender como era o território, o que foi se tornando ao longo do tempo e sobretudo como são construídas as identidades dos quilombolas partindo da formação desse território.

Para fins analíticos, utilizaremos os seguintes termos: “**história de campo**” (referente às narrativas obtidas em pesquisa de campo em 2021), “**história registrada**” (versão apresentada em documentos oficiais como o DID) e “**história contada**” (designação utilizada no próprio DID para referir-se à memória oral da

comunidade).

História de Campo

Laudelina, uma das moradoras mais antigas da comunidade, relata que a fazenda original pertencia a um português chamado Cecino Mariano Monteiro; ele teria adquirido as terras pelo Banco Hipotecário do Maranhão, mas, ao adoecer, retornou a Portugal, deixando a terra sob os cuidados de Antônio Manoel de Carvalho e Oliveira e sua esposa, Francisca Isabel Pires Lima. O nome “Soledade” seria uma referência à “saudade”, remetendo ao sentimento que acometera o português Cecino, o que o levou a voltar para sua terra natal.

Antônio e Francisca tiveram três filhos: Ubaldo de Carvalho e Oliveira, Carlos Manoel de Carvalho e Oliveira e Antônio Manoel de Carvalho e Oliveira Júnior (conhecido como Dô Carvalho). Este último casou-se com Amância Alexandrina Pires da Fonseca e herdaram a fazenda. O casal, por sua vez, teve os seguintes filhos: Ubaldo de Carvalho e Oliveira Filho, Zita de Carvalho e Oliveira, Antônio de Carvalho e Oliveira Neto (conhecido como Dozinho), Raimunda de Carvalho e Oliveira (conhecida como Iaiá), Eulina de Carvalho e Oliveira (conhecida como Lili), Olímpia de Carvalho e Oliveira (conhecida como Inhá Santa).

Com a morte do velho Dô de Carvalho, a fazenda passou aos cuidados de sua filha Olímpia (Inhá Santa), que não tem filhos biológicos, mas adotou duas sobrinhas, filhas de sua irmã Eulina: Ana Clara Silvestre Fernandes (Anoca) e Maria da Graça Cunha de Oliveira (Gracinha). Além de suas sobrinhas, Inhá Santa acolheu algumas crianças negras, filhos de trabalhadores da fazenda como Laudelina Maria Pinto Mafra (conhecida como Buche) e Nilson Almeida (conhecido como Teco).

Laudelina relata que, ainda criança, foi morar com Inhá Santa, sendo submetida a trabalhos domésticos sem remuneração e a castigos verbais, físicos e psicológicos. Esse testemunho nos leva à discussão de que, mesmo posteriormente ao fim oficial do período escravocrata, as práticas de exploração e violência são perpetuadas nas práticas internas das fazendas.

Mais tarde, já adulta, Laudelina relata que recebeu de Inhá Santa uma parte da terra para que pudesse construir sua própria casa e formar família. O mesmo ocorreu com Teco e outros moradores que já trabalhavam nas terras, pois nesse momento a fazenda já não era mais tão produtiva.

Com a mudança de Inhá Santa e suas sobrinhas para a cidade de São Luís e, posteriormente, após sua morte, a terra não foi reivindicada por herdeiros diretos e, aos poucos, foi ocupada por trabalhadores rurais muitos deles descendentes de pessoas escravizadas que ali viveram, como por exemplo uma das entrevistadas – Aline.

Aline nos conta que nasceu naquela região e herdou de seu pai não apenas a terra, mas também a brincadeira de bumba-meu-boi.

O que podemos observar, a partir dessa história oral colhida no trabalho de campo, é que o território de Soledade foi, em um primeiro momento, uma fazenda que tinha na base econômica o engenho de cana-de-açúcar e cachaça por meio de trabalho escravizado. Posteriormente, foi gradativamente ocupada por descendentes das pessoas escravizadas, especialmente no declínio do ciclo do açúcar.

A fundação da **Associação da Comunidade Quilombola dos Negros Pequenos Produtores Rurais da Região de Soledade** (2005) e **Associação Cultural da Comunidade Quilombola de Soledade e Adjacências** (2012), marca um novo momento histórico. Com apoio de lideranças locais e sindicalizadas - como nosso entrevistado Denivaldo - a comunidade passa a acessar informações sobre seus direitos de reconhecimento enquanto comunidade quilombola. Esse processo fortalece não apenas a herança cultural histórica de seus antepassados que foram escravizados na antiga fazenda de Soledade, mas valoriza a autodefinição individual de cada pessoa naquele território.

História Registrada

Com base na análise ao documento de *Diagnóstico de Identificação e Delimitação* (DID) do território de Soledade, no subcapítulo “A história registrada oficialmente” com ênfase no processo de ocupação de terra, evidencia um esforço em levantar documentos que contribuíssem para a construção de uma história considerada “oficial” em relação aos eventos de ocupação e transformação do território.

Nessa perspectiva, inicialmente as terras do Território teriam sido do casal Antônio José Pires Lima e Luiza Francisca do Sacramento e Oliveira, o que indica que eram comerciantes da região e donos de grandes extensões de terras no Município de Cururupu. Este casal teria tido três filhos: Lázaro José Pires Lima, Manoel Antônio Pires Lima e Rosa Helena Pires Lima. Esta última

teria estabelecido enlace matrimonial com o comerciante Manuel Antônio de Carvalho e Oliveira. Não se sabe quantos filhos Manuel Antônio e Rosa Helena tiveram, mas se tem referência o filho Antônio Manoel de Carvalho e Oliveira, que por vez se casa com Francisca Isabela Pires Lima. Ao que tudo indica, o casal recebe a Fazenda Soledade como presente de casamento dos pais da noiva, para que a família recém-constituída pudesse garantir prosperidade. (DID, 2019, p.26)

A partir da propriedade de Antônio Manoel de Carvalho e Oliveira e sua esposa Francisca Isabel Pires Lima, tanto o documento do DID, quanto os relatos colhidos em campo são similares. Por mais que haja contradições sobre o início da ocupação do território, é possível afirmar que Soledade foi, inicialmente, uma fazenda de engenho de cana-de-açúcar e álcool, além de produção de primeiras necessidades. O auge do ciclo do açúcar trouxe prosperidade, mas, em meados dos anos 1970 e 1980, a produção entrou em declínio, o que fez com que as herdeiras da terra migrassem para a capital, deixando a terra para os trabalhadores rurais que lá já habitavam.

Esses trabalhadores são, em sua maioria, descendentes de pessoas escravizadas, que, mesmo após a abolição, optaram por permanecer no território. Os indícios da utilização de trabalho escravo dão-se tanto nos relatos orais dos moradores mais antigos, colhidos no trabalho de campo, quanto transcritos no DID, que menciona estruturas como “moinho”, “senzala” e “sumidor”, além de memórias de sofrimento narradas por moradores mais antigos.

Atualmente, Soledade é reconhecida como um território de remanescentes de pessoas escravizadas que reivindicam a posse definitiva das terras. A economia local baseia-se sobretudo na produção de farinha e no extrativismo, práticas que mantêm viva a relação histórica e cultural com o território.

Dessa forma, utilizaremos os dados da linha do tempo apresentados no DID para sequenciar os fatos acontecidos em Soledade:

1996 – Criação da Associação dos Moradores de Soledade com registro do CNPJ;
 2005 – Na condição de sindicalista, Seu Denivaldo teve conhecimento do crédito fundiário e apresenta a Associação a possibilidade da comunidade comprar as terras de Gracinha;
 -Gracinha se mostra satisfeita com a proposta e apresenta a escritura de testamento ao Seu Denivaldo como documento de propriedade da terra;
 - Denivaldo vai ao INCRA se informar sobre o crédito fundiário e tem a orientação de que a escritura de testamento não tem valor jurídico para caracterizar a propriedade da terra. Informação que ele não repassa a comunidade com receio de retaliações por parte da Família de Gracinha e perder o lugar de sua moradia na comunidade;
 2007 – O encarregado Teco [Nilson Almeida] falece e Gracinha retorna a comunidade e garante que será mantido os costumes já estabelecidos nas

relações de uso da terra;

- Nilton, filho de Teco, se torna o encarregado da terra. Contexto em que já era o agente de saúde da comunidade;

2012 – Nilton e Valdirene concorrem à presidência da Associação Comunitária, com vitória de Valdirene.

2014 – Gracinha falece;

- Nilton solicita a cópia da escritura de testamento de Olímpia em posse do Seu Denivaldo, alegando que precisava fazer uma denúncia na delegacia, mas o documento não retorna permanecendo em sua posse;

- A partir de então Nilton passa a impor maiores restrições de acesso aos recursos naturais alegando ser herdeiro das terras;

2016 – Soledade recebe a certidão de autodefinição da Fundação Cultural Palmares;

2017 – Abertura do Processo administrativo de regularização fundiária do Território Quilombola de Soledade junto ao Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (DID, 2019, p. 40)

Das Disputas sobre o Território

Ao realizarmos o levantamento preliminar sobre a comunidade de Soledade, nos deparamos com uma reportagem do jornal local²¹ sobre a invasão de 30 homens armados no território quilombola. O episódio, noticiado pelo portal *Notícia Preta*, ocorreu após o arquivamento do inquérito policial que investigava uma tentativa de homicídio contra Valdirene, presidente da Associação de Moradores de Soledade.

Durante o trabalho de campo e análise do *Diagnóstico de Identificação e Delimitação (DID)*, foi possível compreender a complexidade desse contexto. Havia um sistema de pagamento do uso da terra à senhora Olímpia (Inhá Santa). Seu “filho adotivo”, Teco (Nilson Almeida), era o encarregado da fazenda responsável por cobrar as taxas sob o uso das terras. Após a morte de Teco e de Olímpia, Gracinha, sua sobrinha e herdeira de Olímpia, retorna a fazenda, mantendo os mesmos costumes já estabelecidos, tornando Nilson, filho de Teco, “encarregado da fazenda”.

Contudo, ao Soledade ser reconhecida como comunidade quilombola, garantindo o uso das terras e recursos aos moradores, Nilson Almeida Sobrinho passa a reivindicar a propriedade como herdeiro único, iniciando disputa judicial para obter a posse – que acabou perdendo.

Em meio a esse contexto iniciam supostas ameaças contra moradores da comunidade. Em conversa com Carlos, residente da casa onde Valdirene sofreu os atentados, conta-nos o clima de medo instaurado e explica que, por essa questão, Valdirene decidiu continuar contribuindo em favor das políticas públicas quilombolas

²¹ Para mais informações acessar: <https://noticiapreta.com.br/quilombo-soledade-ma-e-invadido-e-esta-sob-ameacas-de-homens-armados/n>

à distância, optando por não residir mais em Soledade.

Não cabe a esse estudo levantar suspeitos ou apontar culpados, mas fica explícito que as relações de subordinação herdadas do período escravocrata continuam existindo nas relações atuais em Soledade conforme observamos nos registros do DID.

Um suposto ex-encarregado da antiga Fazenda Soledade, chamado Nilson Almeida Sobrinho, alega ser o herdeiro legal da terra. Na condição de proprietário, o mesmo reproduziu nas últimas décadas práticas de restrições sobre o uso dos recursos naturais pelos comunitários, impossibilitando o pleno usufruto.

Além disso, seguiu exigindo o pagamento do foro enquanto mecanismo de acesso à terra, de modo que muitos comunitários pagam dois paneiros de farinha por linha cultivada anualmente para ter o direito de plantar e garantir o sustento da unidade de consumo familiar. Com o avanço do processo de regularização fundiária em benefício da comunidade, as relações que outrora eram “pacíficas”, tornaram-se conflituosas, especialmente entre o Nilson e os comunitários que reivindicam seus direitos enquanto posseiros e quilombolas. (DID, 2019, p. 06)

4.3. SOBRE SAN BASILIO DE PALENQUE

San Basilio de Palenque é um *corregimiento* do município de Mahates, no departamento de Bolívar, Colômbia. Situada em região estratégica, protegida pelos Montes de María – uma área que, historicamente, serviu de refúgio para negros escravizados que conseguiram fugir dos domínios espanhóis, fixando morada e estabelecendo um território livre.

Durante as entrevistas de campo, moradores explicaram que sempre ficava alguém de vigia nos montes, onde se avistava a vinda por Cartagena. Caso alguém se aproximasse com o intuito de recapturar os fugitivos, os tambores eram imediatamente tocados, permitindo que os habitantes se refugassem na mata densa, “desaparecendo”.

No obstante, mediante estrategias efectivas, finalmente los españoles se dieron cuenta que era imposible vencer los negros cimarrones en esa selva espesa. De hecho, es posible afirmar que la estructura territorial un papel significativo en favor del proceso de conservación de la libertad, debido a que Palenque está localizado en un valle rodeado de montañas y alrededor de estas se ubicaban *chakeros* (mensajeros) con unos tambores llamados “pechiche” que miden cerca de metro y medio. Esos *chakeros* eran los encargados de dar aviso a los demás cuando detectaban la incursión de un enemigo, lo que desencadenaba toda una estrategia y ofensiva bélica que permitía blindar el territorio. (DÍAZ, 2020, p. 25).

San Basilio de Palenque é considerado “**o primeiro povo de homens e mulheres livres das Américas**”. Em 2005, recebeu da UNESCO o título de **Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade** (DÍAZ, 2020, p. 25). Na praça central da comunidade, uma estátua de Benkos Biohó, líder do movimento de emancipação e libertação dos palenqueros:

Cuentan que en un embarque de esclavos africanos llegó en príncipe procedente de Guinea Bissao, o de los Bijago, llamado Domingo Benkos Biohó. (...)

Precisamente, Biohó se rebela contra la corona española, de manera específica contra el régimen esclavista, y después de varios intentos de fugas por fin logra su propósito de escape. En esa época, Cartagena era considerado el principal puerto de lo negros y negras que llegaron a América entraron por esa ciudad, y desde allí se distribuían a otros territorios. (DÍAZ, 2020, p. 23).

De acordo com as buscas historiográficas não conseguimos chegar a uma data conclusiva de libertação do território: algumas fontes mencionam 1603 (por uma placa da UNESCO colocada na praça central), enquanto outras indicam 1691. Independentemente da data, o consenso é que San Basilio de Palenque, conquistou sua liberdade muito antes do processo de abolição da escravidão nas Américas, que se inicia em 1791 com a Revolução Haitiana.

Apesar de San Basilio de Palenque manter-se como um território independente, foi marcado como tantos outros territórios negros na América sobre a **evangelização cristã**.

Cuentan los palenqueros que la llegada al territorio de sus primeros pobladores no terminó el éxodo, el tormento o la persecución contra el hombre y la mujer africana; es más, se agudizó. Esto debido a que la corona inició un proceso de recaptura o exterminio de quienes se fugaron de Cartagena. Según los jóvenes entrevistados, dicen los relatos de los abuelos que esa lucha del ejército de Benkos se enfrentó al ejército español más de veinte veces, saliendo victorioso el ejército de Benkos. Los cruentos procesos obligaron a instaurar negociaciones entre el ejército español y el ejército de Benkos um el objetivo de lograr un proceso de paz. Entre las condiciones de esa negociación se incluyó, por parte, que Benkos no debía aceptar más hombres y mujeres fugados de Cartagena al Palenque; por fin, aceptar un proceso de evangelización. (DÍAZ, 2020, p. 24).

Assim, San Basilio recebeu um sacerdote, Antonio María Cassiani, que iniciou um processo de evangelização, introduzindo batismos católicos e impondo nomes cristãos à população (DÍAZ, 2020, p. 26).

No livro de Luis Ricardo Navarro Díaz, *Palenque - Comunicación, Territorio y Resistencia*, o autor ao recontar a história de Palenque utiliza trechos de entrevista com “atores sociales palenqueros” sobre o assunto, dentre eles Jhon que lhe conta sobre o santo padroeiro dado a Palenque.

Una vez que se termina ese proceso de evangelización, dice el sacerdote ‘bueno ya ustedes aceptaron a Dios como su creador, ahora deben aceptar un representante de Dios en su tierra, se retira, vuelve y regresa, abre una bolsa y dice éste es el representante de Dios ante ustedes San Basilio. (Entrevista com Jhon Jairo Cásers *Apud* DÍAZ, 2020, p. 26).

Resistência

A resistência é a marca de ser palenquero, outrora para conseguir a libertação das pessoas escravizadas, hoje, para manter vivas a cultura e a tradições. Essa resistência não implica rejeição ao moderno, e sim um diálogo entre passado e presente, construindo coletivamente suas identidades, sempre mirando na herança coletiva dos símbolos de resistência que fazem os palenqueros ser quem são.

Pero Benkos, como héroe negro legendario, había vivido dos siglos, encarnado en un número indeterminado de líderes rebeldes negros cuyas cualidades eran el coraje, la sagacidad, la defensa de su territorio, de sus gentes y de su libertad nunca mancillada por los blancos. (Friedmann, 1979, p. 48 *Apud* DÍAZ, 2020, p. 31).

As mulheres tiveram papel crucial na libertação das pessoas escravizadas, pois eram nas cabeças delas que estavam traçadas (ou poderia dizer trançadas) as rotas de fuga: nos penteados, escondiam mapas e caminhos. Essa prática permanece viva como forma de preservação cultural: no final da tarde, é comum ver mulheres trançando os cabelos umas das outras nas portas de suas casas.

Cosmovisão

Ao descer do ônibus em Palenque, eu e Aiden paramos em frente à praça central da comunidade; nela há uma igreja, perguntei a Aiden qual era a religião predominante em San Basilio, e ele me respondeu “somos católicos”, confesso que estava esperando encontrar rituais de religiões afro como o candomblé no Brasil, quando ele abriu o sorriso e me disse: “católicos” do nosso jeito.

Aos poucos fui percebendo que há nas pessoas, sobretudo as mais velhas,

uma fé católica, porém há, intrínsecos a eles, formas de ser, ver e fazer no mundo de uma forma peculiar.

A pesar de toda la imposiciones religiosas establecidas como condición, los palanqueros nunca se apartaron de forma absoluta de su cosmovisión religiosa tradicional traída de África, la cual se condensa dentro de un marco ritual llamado *lumbalú*. El *lumbalú* incluye cantos, bailes, juegos y rezos. En Palenque no existe un escenario destinado al *lumbalú*. Sin embargo, sus expresiones de desarrollan de forma muy tradicional en las calles y casas de la población. (DÍAZ, 2020, p. 27).

Uma vivência pessoal que ilustra a força dessas práticas: depois de uma semana em Palenque, percebi que algo havia mudado em mim, todas as noites tinha pesadelos e comecei a anotar na manhã seguinte o que tinha acontecido nos sonhos conforme eu ia me lembrando, até que em determinado momento contei para Franklin o que estava acontecendo e que não sabia a explicação. Franklin me levou para conversar com Ambrósio, um conhecedor dos saberes locais, para contar o que estava acontecendo e buscar alguma solução.

Ambrósio me ouviu e depois trouxe uma bacia com ervas maceradas, molhou a minha cabeça, falou algumas palavras que pareciam uma reza e me disse que eu já tinha estado em Palenque em outro momento, talvez não como matéria, mas já tinha estado lá e que voltaria outras vezes. Recebi dele um cordão vermelho com um pingente como se fosse uma bolsinha de couro com uma semente dentro, amarrou na minha cintura na altura do umbigo dizendo algumas palavras e no fim disse que seria para me proteger. Em Guiné-Bissau encontramos também essa prática, sobretudo á mulheres e crianças, como forma de proteção.

Estava muito curiosa sobre as plantas e as palavras ditas por Ambrósio, que além do banho me deu mais uma garrafa com a água das ervas pedindo para eu tomar banho com elas por mais cinco dias. No final de nosso encontro ele olhou para mim e disse que há coisas que não são importantes serem ditas aos forasteiros, mas que eu não era mais uma forasteira. Os pesadelos pararam de acontecer e pude perceber naquele momento que por mais que sejam católicos, nunca deixaram os saberes ancestrais, por mais que não sejam ditos no cotidiano de Palenque.

A língua

Chegando a Palenque, percebi que havia momentos em que entendia o que as pessoas falavam e outras estava completamente perdida entre as conversas, no

primeiro momento, achava que a língua se chama *criolla*, depois me explicaram que se chamava *língua palenquera*. Com o tempo, interagindo mais com as comunidades, passo mais tempo tentando compreender os significados e a importância da língua. A língua é comunicação e cria uma comunicação com códigos novos ou diferentes contribui para a preservação de suas ideias e continuação das suas tradições.

Sin embargo, hoy Palenque está expuesto a lo externo, lo foráneo y lo urbano, y sus dinámicas sociales empiezan a convertirse en una mezcla de lo ancestral y lo contemporáneo. La lengua, en proceso de fortalecimiento, se asume como parte de la estrategia de la libertad y como práctica ancestral, dado que nació a partir de una necesidad de comunicación. (DÍAZ, 2020, p. 28).

Em entrevistas em Palenque questiono o fato de pôr que em um período terem parado de falar a língua palenquera e questiono porque, já que faz dela uma comunidade única, porém pude perceber que a língua os define, mas também os estigmatiza, e ao iniciarem o processo de troca e contato com outras pessoas acabam passando por situações de julgamento e vários preconceitos. Atualmente, há um esforço para revitalizar a língua palenquera, reconhecendo-a como elemento de **orgulho identitário**.

Esta nueva lengua tenía una base léxica española, dado que se comunicaban en dicho idioma con sus amos; de hecho, lo aprendían de ellos. A finales de los años cuarenta y comienzos de los cincuenta del siglo XX, momento en el cual los palenquero comenzaron un proceso de migración a centros urbanos en busca de otras condiciones de vida y estudio, se alejaron de una parte de su cultura, fundamentalmente de su lengua. Cuando los palenqueros llegaban a la ciudad hablando su lengua, los ciudadanos se burlaban de ellos porque no hablaban, según ellos, un español correcto. Esto hizo que el palenquero se avergonzara de su lengua: “Un dile juez de giras inclusive los adultos le prohibieron a sus nietos sabrán las lenguas una exigencia también de que una nube siquiera chitá andi lengua nú, chitá ando kateyano numá pokke kumo bo chitiá andi lengua bo tan Ndá pendolá ku ma kapuchicimanga” (traducción: No hables en la lengua palenquera, solo habla castellano, porque como hables lengua palenquera vas a quedar mal con los forasteros). (DÍAZ, 2020, p. 29).

Formação social e coletiva

Como mencionado anteriormente, no primeiro dia que cheguei a Palenque fui a um funeral, e lá vi que as pessoas estavam divididas mais ou menos por idade. Aiden explicou que isso expressa a formação dos **kuagros** – agrupamentos espontâneos de jovens que se organizam para atividades diversas, baseados em

solidariedade e ajuda mútua (DÍAZ, 2020, p. 30). Os *kuagros* são formas organizativas espontâneas que se iniciam em idade juvenil, seria como um grupo de pessoas vizinhas que tem mais ou menos a mesma idade e que a partir da formação desse grupo estabelece vínculos de solidariedade, que seguem a vida até a morte.

As mulheres exercem papel crucial para a manutenção das tradições palenqueras. Enquanto os homens são encarregados dos trabalhos no campo (plantações de inhame, banana, mandioca entre outros), as mulheres atuam na comercialização dos produtos como tabuleiro de doces que carregam em suas cabeças e que são vendidas tanto em Palenque como na região de Cartagena.

Um detalhe cultural significativo: as casas são reconhecidas pelo nome das mulheres. Nunca se dizia “a casa de Franklin”, e sim “a casa de Isabel” — reforçando o papel feminino como guardiãs do lar. Esse é um detalhe peculiar, pois, os povos bijagós são das poucas etnias na região da África Ocidental que se organizam desde uma lógica matrilinear.

Serviços públicos

Em Palenque, a infraestrutura ainda é limitada. O abastecimento de água é garantido por um aqueduto financiado por Kid Pambelé, ex-lutador de boxe campeão mundial, disponível dois dias da semana. Em conversa com moradores e passando alguns dias no território pude perceber que embora haja água sempre terá nas casas tonéis cheios de água para o cotidiano, como banhar-se, lavar louças e outras coisas.

Há saneamento básico, mas encontramos muito lixo nas ruas, ao perguntar sobre isso a algumas pessoas Antônia me responde que há um serviço de recolhimento de lixos, porém não é público, obrigando cada casa a pagar um valor, mas que nem todos conseguem, assim, encontramos muitas pessoas queimando seus lixos no quintal.

A comunidade conta com serviço de saúde, um posto que fica aberto 24 horas por dia com serviços básicos de agendamento de consultas, exames simples e vacinas. Além do posto, Palenque conta com uma ambulância para remoção de pessoas com casos mais graves. Em visita ao posto médico fui recebida pela enfermeira Siniola que me mostrou o posto e o calendário com horários das consultas e suas especialidades e datas das vacinas. Infelizmente não foi possível marcar uma entrevista, pois o posto estava cheio e as enfermeiras muito ocupadas.

O olhar sobre o território nesse capítulo culmina na experiência concreta das comunidades, articulando identidade, saberes e pertencimento nas práticas cotidianas. A observação das experiências quilombolas e palenqueras, evidencia como os sujeitos afirmam sua existência, memória e autonomia em contextos marcados por desigualdade e invisibilidade social, permitindo a integração entre aspectos teóricos e empíricos da pesquisa e destaca a importância da agência comunitária e a afirmação cultural na construção das identidades afrodescendentes.

5. SOU QUILOMBOLA, SOY PALENQUERO: VOZES DOS ATORES

Durante as pesquisas de campo nos dois territórios foram realizadas entrevistas com os moradores, embora a priori com uma estruturação, mas de acordo com a aproximação e fluídas da conversa algumas questões se mostraram mais necessárias que outras assim foram separadas para melhor compreensão em três pontos nesse texto: práticas culturais, cosmovisão, organização comunitária.

5.1. QUEM SÃO OS ATORES

As entrevistas foram realizadas durante o trabalho de campo, em Soledade em junho de 2022 e em San Basilio de Palenque em janeiro de 2023. Os entrevistados foram pessoas mencionadas pelas comunidades como pessoas chaves para que pudéssemos compreender um pouco mais sobre as comunidades.

As casas em Soledade são afastadas uma das outras, não há uma vila com comércio, praça central, dificultando o acesso às famílias, deste modo limitamos as entrevistas a três pessoas “chaves” para a pesquisa. Denivaldo, o atual amo do boi e um dos líderes da comunidade, Aline, herdeira “legal” da brincadeira de Bumba-Meu-Boi, e Laudelina, considerada pela comunidade a “matriarca do quilombo”.

Meu nome é Denivaldo de Nazaré Piedade Cordeiro, tenho 54 anos, eu não nasci na Soledade, vivo de roça, meus avós são filhos de Soledade, um tio da minha mãe que era um médico muito falado na região, doutor José Coimbra trouxe a minha mãe para cá. Eu vim para cá com 10 anos e desde pequeno fui vendo e entendendo sobre bumba boi e gostando da brincadeira. (Entrevista realizada em 13 de julho de 2022)

Bom dia, meu nome é Aline Respito, sou brincante de boi, sou quilombola e sou de Soledade. Esse boi que era do meu avô, que era pai da minha mãe, aí vinha o irmão dele que morava em Soledade, meu avô morava em Caciba, tinha um outro tio meu que morava aqui em Soledade também e um outro que morava na mata. (Entrevista realizada em 12 de julho de 2022)

Estava com Aiden caminhando na comunidade e encontramos Manuel sentado em frente a uma casa, ele nos apresentou e disse que seria interessante uma entrevista com ele, pois Manuel é um dos articuladores culturais na comunidade. Dias depois Franklin foi comigo à casa de Manuel e pudemos gravar uma entrevista.

Mi nombre es Manuel Pérez, en lengua palenquera Mani. Soy un poco de muchas cosas: soy profesor aquí en el colegio, representante legal de la Corporación Festival de Tambores y Expresiones Culturales de San Basilio de Palenque, y traductor e intérprete del español a la lengua palenquera y de la lengua palenquera al español. También soy músico, integrante del sexteto Hijos de Benkos. Bueno, ¿qué más te digo? Hay muchas cositas más que uno hace por estar siempre involucrado en las cuestiones culturales. (Entrevista realizada em 17 de janeiro de 2023)



Imagem 43 Fotografia de Manuel Pérez

Durante os dois dias que estava participando das oficinas na Casa de Cultura de San Basilio de Palenque conheci Diógenes que me disse que trabalhava no local com um coletivo de audiovisual, conversamos um pouco e marcamos no próximo dia uma conversa/ entrevista para que pudéssemos gravar e trazer neste trabalho.

Buenos días, mi nombre es Diógenes Rafael Cavalcante. Soy de la comunidad de San Rafael de La Bomba, una vereda cercana al casco urbano de San Basilio de Palenque. Aquí en San Basilio de Palenque trabajo en el archivo audiovisual y sonoro del colectivo de comunicación, que es un grupo de jóvenes comunicadores encargados de realizar registros fotográficos, audiovisuales y documentales de todo lo que ocurre en la comunidad, especialmente de sus tradiciones, su cultura y su forma de vida. En el archivo se conserva la mayor parte de todo este material que se produce aquí. También realizamos procesos de recuperación y repatriación de

registros relacionados con nuestro territorio. Mi trabajo consiste principalmente en catalogar y organizar todas estas piezas recopiladas, muchas de ellas grabadas por nosotros mismos, para poder mostrarlas al mundo, a los palenqueros y a cualquier persona que quiera conocer el Palenque de antes y el Palenque de ahora: todo lo que se ha vivido en nuestro territorio, en el arroyo, en la agricultura, en la cultura y en la experiencia de ser palenquero.

En cuanto al sostenimiento de la Casa de la Cultura, esta cuenta con apoyo económico de la Alcaldía Mayor de Mahates, que se encarga de su adecuación y de los arreglos necesarios. En la Casa de la Cultura también funciona el Consejo Comunitario y se desarrollan diferentes proyectos que ayudan a su mantenimiento, como los proyectos dirigidos a los adultos mayores, incluyendo iniciativas de alimentación y encuentros comunitarios que se realizan aquí mismo. (Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2023).



Imagem 4437 Diógenes no Centro Comunitário

Ambrósio é a pessoa de referência em San Basilio de Palenque em relação a medicina natural/ tradicional, ele possui um espaço com visitas a turistas, fui até o estabelecimento dele para podermos marcar uma entrevista, mas vi ele meio receoso. Em conversa com Franklin contei sobre nosso encontro, que me ajudou tendo uma segunda conversa com Ambrósio, que mudou sua postura e me recebeu em sua casa. Temos que entender uma coisa sobre os saberes ancestrais, eles são importantes para a comunidade e eu sou uma forasteira, assim não seria simplesmente recebida de braços abertos por eles, mas aos poucos os estigmas foram caindo por terra e nossa conversa foi muito proveitosa.

Me presento: mi nombre es Ambrosio Herrera Cáceres, médico tradicional de San Basilio de Palenque. La economía de San Basilio de Palenque está hoy fuertemente vinculada a expresiones culturales reconocidas a nivel mundial, como el Festival de Tambores, el bullerengue y el lumbalú, que forman parte de nuestra música tradicional. Estas manifestaciones son hoy la música emblemática de San Basilio de Palenque.

Antiguamente, según las prácticas de nuestros mayores, cuando una persona fallecía se utilizaba un tambor llamado *pechiche*. Si quien moría era un niño, se sacaba el cuerpo a la casa y se tocaba este tambor pequeño, que servía para avisar a toda la región y al corregimiento de San Basilio de Palenque sobre el fallecimiento. (Entrevista realizada em 18 de janeiro de 2023).



Imagem 45 Ambrosio com um quadro em sua homenagem

Passeando por San Basilio de Palenque com Josher fomos a Casa Museu de Palenque administrada por Antônia, que é da família de Aiden. Ao chegar no local Antônia me disse que estava esperando eu aparecer, pois que haviam comentado que havia uma brasileira fazendo uma pesquisa de campo na comunidade. Ela me recebeu muito bem, mostrou todo o local e marcamos de no outro dia conversarmos formalmente para compor esse trabalho.

Hola, mi nombre es Antonia Cassiani Padilla. Trabajo con el Museo Comunitario de San Basilio de Palenque. En el año 2019 fui ganadora de una beca del Ministerio de Cultura y, gracias a ese recurso, pude abrir este espacio, que mantengo en arriendo y pagando todos los servicios, sin ánimo de lucro.

Este espacio nace del trabajo social que realizaba de manera voluntaria, a través del cual fui adquiriendo y fortaleciendo mis conocimientos sobre la cultura palenquera. Principalmente me enfoqué en trabajar con los adultos mayores, ya que observé muchas falencias en temas de salud. Para poder apoyarlos, comencé a realizar encuentros en los que los ayudaba a organizar el uso de sus medicamentos: los horarios, los nombres y la función de cada uno.

A partir de estos encuentros, también los invité a narrar sus formas de vida en el pasado. Gracias a eso adquirí muchos conocimientos, pues yo misma desconocía varios aspectos de mi cultura, prácticas y objetos culturales que estaban en vías de extinción o ya en desuso.

Con el tiempo, empecé a recopilar y recuperar estos objetos, buscando siempre a los sabedores que me explicaran su significado y uso. Fue así como, con el apoyo de la beca, abrí este espacio donde se conserva todo este patrimonio. Hoy es un lugar de enseñanza al que vienen niños, jóvenes y adolescentes, y donde también regresan los adultos mayores para recordar y reencontrarse con ese pasado que estaba un poco perdido. (Entrevista realizada em 15 de julho de 2023).

Segundo foi uma das primeiras pessoas que conheci na comunidade, mas devido sua agenda foi meu último entrevistado, ele é o coordenador da Guardia Cimarrona, e se eu quisesse compreender melhor como se dá essa organização comunitária seria ele que me ajudaria, assim depois de desmarcarmos algumas vezes nos encontramos na sede da Guardia Cimarrona para essa entrevista.

Buenas tardes, mi nombre es Segundo Cáceres Reyes. Actualmente soy el coordinador general de la Guardia Cimarrona de San Basilio de Palenque. (Entrevista realizada em 21 de janeiro de 2023)



Imagem 46 Segundo Cáceres Reyes

Franklin sempre me acompanhava com uma cerveja no final do dia em San Basilio, nesses fins de tarde sempre estavam na praça outras pessoas que me foram apresentadas, entre uma dessas rodas de conversa, eu sempre explicando qual era meu propósito de ida a San Basilio de Palenque foi sugerido o nome do professor Sebastião, seria como foi dito “a pessoa mais importante para falar de Palenque”, e assim aconteceu. Naquela semana fui a casa do professor, me apresentei falando o nome de Isabel, Franklin e Aiden e marcamos uma entrevista.

Hola, mi nombre es Sebastián Salgado Reyes. Soy licenciado en Lengua Castellana y Comunicación. Actualmente soy profesor de lengua palenquera en la Institución Educativa Técnica Agropecuaria Benkos Biohó de San Basilio de Palenque.

En este momento trabajo en el nivel de secundaria y bachillerato. Inicié este proceso en la primaria, pero ya llevo aproximadamente 15 años desempeñándome como docente en la secundaria. En total, tengo 31 años de experiencia como docente aquí en Palenque, dedicados a la enseñanza, difusión y fortalecimiento de la lengua palenquera. (Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2023)



Imagem 47 Professor Sebastián Salgado Reyes

Numa tarde durante minha estadia em San Basilio estava com Isabel na varanda e dizia a ela que quase todas as minhas conversas tinham sido com homens e sentia falta de falas femininas, na verdade senti as mulheres mais distantes a mim, foi quando Isabel teve a ideia de convidar suas amigas para uma tarde em sua casa e assim pude gravar uma entrevista coletivamente.

Buenos días, mi nombre es Isabel Herrera Navarra, nacida y criada en San Basilio de Palenque.

Mi nombre es Geraldine Cáceres Cassiani. Soy palenquera de la comunidad de San Basilio de Palenque y me dedico al turismo cultural y a la belleza. Tengo un espacio donde realizo sesiones fotográficas, y también trabajo en diferentes ciudades representando el quehacer de la mujer palenquera, especialmente a través de la elaboración y venta de dulces típicos.

*Aci nari*²², mi nombre es Eloisa Valdés Cáceres, una orgullosa palenquera nacida y criada aquí, en la tierra de Benkos Biohó y Pambelé.

Hola, buenos días. Mi nombre es Sunita Cassiani Salgado, nacida y criada en San Basilio de Palenque.

Buenos días, mi nombre es María Flora Cassiani Salgado, una palenquera más. (Entrevista realizada em 19 de janeiro de 2023).

²² Bom dia, em língua palenquera.



Imagem 48 Da esquerda para a direita, Isabel Herrera Navarra, Geraldine Cácers Cassiani, Eloisa Valdés Cáceres, Sunita Cassiani Salgado e Maria Flora Cassiani Salgado

5.2. O QUE É SER QUILOMBOLA/ PALENQUERO?

Ao entendermos em primeiro momento que identidade pode ser como eu me compreendo enquanto sujeito pertencente a uma comunidade, perguntei aos entrevistados o que para eles seriam um homem ou mulher quilombola/ palenquero, podemos perceber que Denivaldo vai ter uma fala sobre o que é ser quilombola ligado aos trâmites processuais sobre a conquista de seu território, está mais ligada ao âmbito da legalidade do que a ancestralidade propriamente dita.

Nos entendemos como quilombola depois do governo do Lula, entendemos que essa terra aqui vivia antepassados da gente que foram escravizados e que nós somos herdeiros desse povo, tanto é que construímos uma casinha que chamamos de senzala, onde é a sede da associação. Porque assim, a gente nasce aqui e aqui passa a vida toda, saímos apenas para São Luís quando tem algo relacionado ao bumba boi e em Serrano e Cururupu para vender a farinha e juçara, mas nossa vida, o dia é todo aqui, plantando, colhendo e vivendo. Percebi numa dessas saídas que tem pessoas com vergonha de dizer que é quilombola, como por exemplo colocar isso no NIS, mas a gente não, entendemos que somos pretos e quilombolas, somos herdeiros de uma cultura que você vai encontrar só em lugares assim como o bumba boi costa-de-mão, por isso sempre digo como no encontro com o governador, ser quilombola que faz parte de ser quem eu sou. Tenho muita vontade de conhecer a África, dizem que é muito bonito, fico pensando se lá é tão bonito como aqui, quando eu encontro as pessoas negando isso fico muito chateado, pois penso diferente se lá ou em qualquer lugar de gente preta, e lá que quero estar, é com essas pessoas que se parecem comigo.

Manuel ao nos dizer o que é ser um homem palenquero, vai nos mostrar as diferenças culturais entre homens e mulheres, para ele seguindo as tradições palenqueras, há uma diferenciação nos trabalhos e obrigações entre os gêneros de cada um compreende seu papel na sociedade se apropriando e exercendo eles.

Un hombre palenquero puede definirse desde el punto de vista biológico y desde el punto de vista cultural.

Desde el punto de vista biológico, un hombre palenquero es una persona de sexo masculino que se complementa con el sexo femenino para crear, conformar y sostener un hogar o una familia.

Desde el punto de vista cultural, en cambio, el hombre palenquero es aquel que, dentro del núcleo familiar, es capaz de cohesionar y orientar a la familia. Es quien aporta la autoridad del hogar y quien, junto al proceso de formación que inicia la mujer, continúa y refuerza la educación de los hijos. En Palenque, el hombre también cumple un papel formador: por tradición, cuando los niños tenían alrededor de cinco años, dejaban de permanecer únicamente al lado de su madre para acompañar a su padre al monte, muchas veces montados en la parte trasera del burro, para observar y aprender lo que hacía su padre. Más adelante, al llegar a la juventud, el joven comenzaba a participar activamente en los procesos de producción. El hombre palenquero es también el encargado de ejercer la autoridad de manera correcta dentro de la comunidad, ayudando a preservarla, cuidarla, protegerla y guiarla.

Por su parte, la mujer ha sido tradicionalmente la principal responsable de la formación de los niños y niñas en sus primeros años de vida, especialmente entre los cero y los cinco años, siendo la primera maestra de los elementos culturales. El hombre, en cambio, ha estado tradicionalmente vinculado a la producción en el campo, mientras que la mujer se ha encargado de la comercialización y venta de esos productos. No obstante, con el tiempo, estas dinámicas han ido cambiando.

O professor Sebastián reforça a fala de Manuel sobre o papel de homens e mulheres na comunidade, ainda salienta a relação entre ambos dentro de uma casa.

Aquí, el hombre palenquero es quien se levanta temprano cada mañana, toma su café —o tinto, como se le suele llamar— y sale hacia la finca. Antes de llegar, suele encontrarse en alguna esquina con un grupo de amigos; cada uno sale de su casa y se reúnen allí para conversar durante diez o veinte minutos antes de internarse en el monte. Esta es una práctica cotidiana, parte de la rutina diaria.

El hombre palenquero está siempre muy pendiente de su casa y de su comunidad. En Palenque, la relación entre el hombre y la mujer se basa en el equilibrio y el respeto mutuo. Cuando el hombre regresa de la finca, cargando su cosecha al hombro o sobre el burro, al pasar por las calles puede compartir parte de lo que trae, regalando o invitando a otros a probar.

Al llegar a la casa, los productos del trabajo del campo pasan a formar parte de la vida familiar. Las decisiones sobre su uso, así como la organización del hogar y la educación de los hijos, se conversan con la mujer, quien tradicionalmente lleva la agenda educativa y formativa de los niños. El hombre, por su parte, se concentra en el trabajo diario y en cumplir su papel dentro de la comunidad, siempre reconociendo la importancia y el liderazgo de la mujer palenquera en la vida familiar.

Podemos notar que na comunidade de San Basilio de Palenque há um discurso muito similar entre os entrevistados do que é ser palenquero, podemos concluir que esse discurso deve-se a alguns fatores, principalmente por serem um território legitimado e reconhecido há mais tempo, pelas políticas públicas estarem mais presentes quanto ao direito ao território e por ser um discurso de identidade mais próximo ao discurso acadêmico, visto que muitos dos entrevistados se relacionam com esses espaços, como no caso de Diógenes que agia na produção de vídeos sobre a comunidade.

Para mí, en especial, ser palenquero significa estar arraigado a las costumbres y al legado de quienes fueron traídos desde África. Ser palenquero es, para mí, ser un pedacito de África en Colombia. Hoy en día, todavía existimos como herederos de aquellos negros cimarrones que lucharon por su libertad. Fueron ellos quienes abrieron caminos entre la montaña y el monte, construyeron casas de barro y levantaron lo que se conoce como palenque, es decir, viviendas protegidas y rodeadas de palos. Estos palenques fueron construidos por los africanos y afrodescendientes que huyeron del yugo español en aquellos tiempos, bajo el liderazgo de Benkos Biohó, y así se formaron muchos palenques. Sin embargo, el que más resistió y el que ha logrado mantenerse con mayor fuerza en sus costumbres, su cultura y su lengua es el Palenque de San Basilio.



Imagem 49 Parede de um bar na comunidade de San Basilio de Palenque

Contribuindo com o Discurso de Diógenes temos como exemplo o grafite da fachada de um bar em San Basilio que na tradução seria “Pedaço África”, para eles são mãos que descendentes africanos, são seres que descendem de uma afrodiaspora que resiste e vive com suas construções culturais.

Eloisa reforça o papel da mulher palenquera na comunidade.

Para mí, una mujer palenquera es sinónimo de lucha, resistencia, perseverancia y constancia. Representa todo lo que las mujeres en el mundo somos capaces de hacer hoy. Es una muestra de amor profundo y de sacrificio, como el de dejar a sus hijos en casa para salir a trabajar a otras ciudades o incluso a otros países.

Y aunque parezca un secreto, es importante decir lo complejo que puede ser esa situación en el mundo actual, donde los hijos necesitan más que nunca el acompañamiento de su madre. Sin embargo, muchas mujeres hacen estos sacrificios para sacar adelante a sus familias, especialmente porque en Palenque existen muy pocas oportunidades laborales.

Yo tengo dos hijos: uno de cuatro años y otro de catorce. Aunque Palenque es, en general, un ambiente sano, no estamos exentos de las situaciones y dificultades que puedan presentarse.

Geraldine, conta um pouquinho sobre sua maternidade e seu trabalho, reforçando seu papel na comunidade, papel esse dado às mulheres.

Yo también tengo cuatro hijos y, además, cuido a otra niña que también es parte de mi familia. En Palenque, los niños crecen con mucha libertad; se les ve en las calles jugando, compartiendo y viviendo su niñez de manera abierta. Sin embargo, llega un momento en que, como decía mi compañera, muchas madres deben salir a trabajar y dejar a sus hijos al cuidado de otras mujeres de confianza, las llamadas “mamitas”. Hoy en día, los niños necesitan más que nunca del acompañamiento y el apoyo de la familia, porque la crianza es una responsabilidad colectiva dentro de nuestra comunidad.

5.3. PERSPECTIVAS DE RESISTÊNCIA

Durante as conversas com os entrevistados recorrentemente a palavra resistência saía como símbolo de identidade, pois resistir às estruturas de poder enquanto estado, resistir culturalmente com a globalização, ou resistir ao agronegócio no caso brasileiro se faz necessário. Além de existirem com seus códigos singulares resistem a um mundo cada vez mais global que suprem dos anais históricos as singularidades de comunidades quilombolas/ palenqueras ou

originárias.

Uma forma de compreender esse signo foi perguntar às entrevistadas o que para eles significa a ideia da resistência, Ambrósio primeiramente nos conta o que é Palenque para depois discorrer sobre como a resistência é a marca suas existências enquanto comunidade.

En sus inicios, Palenque era un pueblo muy respetado, reconocido por la música de su gente y por la belleza de San Basilio de Palenque. Era una comunidad muy unida, y por eso nosotros aquí seguimos siendo solidarios entre todos.

Palenque no se gobernaba como otros pueblos ni se dejaba imponer leyes externas. La convivencia se regía por el respeto y por las normas propias de la comunidad. Cuando un hijo cometía algún error, los mayores se reunían y acudían de casa en casa, hablando con los padres, buscando soluciones y ayudando a corregir la situación. Así se resolvían los problemas y no había conflictos graves en San Basilio de Palenque.

Hoy en día estamos trabajando para recuperar esa forma de organización y convivencia. Desde el Consejo Comunitario se están haciendo esfuerzos para fortalecer el respeto y orientar a la juventud, ya que actualmente se presentan problemas de desorden, robos y violencia que antes no existían en la comunidad. Esta es una situación que nunca había sido parte de la vida de Palenque y que hoy nos preocupa profundamente.

Diógenes resiste e difunde seus conhecimentos pelos vídeos produzidos, para ele a resistência é a continuação de um legado cultural.

La resistencia es resistir todo el sufrimiento que vivieron nuestros antepasados y ancestros, quienes fueron arrancados de su tierra y traídos hasta aquí. Los españoles —o los blancos, como se decía en ese tiempo— se aprovecharon de las personas negras de diferentes maneras, sometiéndolas a la esclavitud. Aun así, nuestros antepasados resistieron con rabia, dignidad y fuerza; eso es lo que significa resistir.

La resistencia es también enfrentar todo el maltrato físico, moral y mental que se ejerció sobre nosotros. Hoy muchos creen que eso ya no importa, pero es necesario decirlo: en aquel tiempo, los palenqueros resistieron.

También resistimos a través de nuestra lengua. Hoy en día seguimos teniendo una lengua propia y, cuando la hablamos fuera de nuestro territorio, muchas personas se burlan. Resistir es también aguantar esa rabia y seguir hablando nuestra lengua a pesar de la burla. Por eso, muchos de los trabajos que realizamos hoy son colectivos y están enfocados principalmente en la cultura y en el legado tradicional que tenemos en San Basilio de Palenque: nuestra lengua, nuestra cocina, nuestras manifestaciones culturales y nuestras zonas verdes. Todos los documentales que hacemos están basados en esa cultura.

Un ejemplo de ello es la champeta. La champeta nace en Palenque y la llevamos en la sangre. Sus raíces vienen de África, de los cantos y ritmos africanos que llegaron a este territorio. Muchos músicos africanos pasaron por aquí y se alegraron de estar en Palenque. Nosotros crecimos escuchando esa música africana y esos ritmos que, al escucharlos, hacen que el cuerpo se mueva solo.

Yo digo que es una conexión que viene de África y que todavía permanece viva en nuestro cuerpo. Podemos bailar salsa, vallenato, reguetón o

merengue, pero cuando suena la champeta —la que aquí llamamos champeta criolla— el cuerpo se conecta de inmediato con África. Es una fuerza que nos atraviesa y nos mueve por completo.

Quando saliento que resistir é existir como se é de forma consciente e atuando de modo que a identidade de uma comunidade não seja suprimida pelo avanço da globalização, não é estar estagnado no passado, mas é dialogar com o que é posto, é reconhecer o passado e articular-se de modo ativo, como temos o exemplo do professor Sebastião que atua na comunidade ensinando a língua palenquera e trazendo a cultura por meio da dança a permanência de seus traços culturais, rompendo barreiras.

Mira esa imagen que está en la plaza —señalando la estatua de Benkos Biohó—. Hoy esa imagen representa la lucha. El brazo levantado de Benkos simboliza la resistencia, la decisión de no aceptar la esclavitud. Esa imagen que vemos en la plaza es un símbolo de resistencia, de lucha y de libertad. Reconocemos que la lucha de Benkos fue una lucha por el territorio, por la cultura y por la libertad. Esa historia nos recuerda todo lo que vivieron nuestros ancestros. Muchos fueron capturados en África; en ese proceso de captura, muchos negros murieron. Resistir también fue no dejarse capturar, no dejarse esclavizar.

En la travesía por el océano murieron muchos, y otros tantos murieron al llegar a Cartagena, sometidos al trabajo duro y a la esclavitud. Aun así, lucharon para ser libres y formar su propia comunidad, su propio pueblo. En esa lucha murieron muchos, y a Palenque llegaron los más fuertes: los que resistieron todo ese sufrimiento.

Todo eso, a mí, como Sebastián, me motivó profundamente. Yo he pasado más de 45 años trabajando en la danza y en la música palenquera, sin apoyo de nadie: ni del Estado, ni de vecinos, ni de ninguna institución.

Te cuento algo que tal vez no muchos saben: antes no se veía a niños bailando en Palenque. Solo bailaban los adultos. En 1981, cuando yo era apenas un niño —tenía unos once años—, creé el primer grupo de danza infantil en la historia de Palenque. Hasta ese momento, no se permitía que los niños bailaran ni tocaran tambor.

A mí me nació ese interés porque crecí en el sector llamado San Pacho, y entre San Pacho y Trucurán vivían grandes cantaoras y músicos. Yo veía a esas mujeres cantar y a los hombres tocar tambor: Juan Manuel Miranda, Desiderio Valdés, Cecilio Gané, Inocencio, Chencho... muchos de ellos ya fallecieron, pero yo los vi, los escuché y aprendí de ellos. También crecí escuchando a María de la Luz López, Salomé, Dolores Irán, Dolores Cáceres, Cristobalina y muchas otras mujeres que hoy ya no están, pero que dejaron su legado.

A los once años decidí formar un grupo de música y danza con niños. Empecé a tocar tambor, aunque al inicio mis abuelos me corregían y muchos padres se molestaban. Pero con el tiempo, ese proceso dio frutos. Hoy en cualquier espacio donde se toca tambor, se ven niños bailando.

Esa fue la primera escuela, una escuela que ha durado más de cuarenta años. Con la pandemia el trabajo se detuvo durante tres o cuatro años, pero otros jóvenes continuaron el proceso.

Hoy, 9 de febrero de 2023, cumpla 31 años enseñando a los niños la cultura palenquera dentro de una escuela oficial del Estado. Son 31 años hablando con los niños de su lengua, de su cultura, contándoles historias y relatos de

nuestros abuelos, como los cuentos del conejo y del tigre, los mitos que rodean a Palenque y toda nuestra tradición oral.

Además, llevo más de 45 años en la danza y en la música independiente. He creado mis propios arreglos musicales, mis letras y mis danzas, sin haber pasado por ninguna escuela formal. Nunca tuve una institución que me formara; todo fue aprendido en la comunidad y desde la experiencia.

Hoy me siento gratificado, no en lo económico, pero sí en lo moral, porque veo a muchos jóvenes tocando tambor y bailando. Si yo no hubiera iniciado ese proceso en aquel tiempo, quizás hoy no estaríamos hablando de todo esto. Lo que se mostró ante la UNESCO fue el resultado de un proceso largo que yo acompañé, mostrando la danza, la música y todo lo que hacíamos, demostrando la importancia del conocimiento cultural de Palenque.

Por fim, em San Basilio de Palenque fiz a mesma pergunta às mulheres que estavam na casa de Isabel para tentar encontrar outros pontos de discussão, mas não foram encontradas e Eloisa nos dá como resposta algo muito similar.

La resistencia, para nosotros, es parte de nuestra vida. Yo crecí haciendo todo lo que la comunidad ha hecho, porque hemos mantenido una lucha constante por persistir en el tiempo. A pesar de que, como dije antes, muchos de nosotros hemos estado en otros países y en otras ciudades, siempre tratamos de mantener lo nuestro.

Incluso fuera de Palenque, en cualquier momento uno habla la lengua palenquera y siempre hay personas que se acercan y preguntan si es verdad que en Palenque tenemos una lengua propia. Entonces uno trata de explicar, de desglosar nuestra historia y nuestra realidad, para que vayan conociendo la verdad. Eso demuestra que hemos sido muy persistentes y muy resistentes desde nuestros inicios.

Geraldine apenas acrescenta na fala de Eloisa a questão do racismo.

En el caso del racismo, también hemos resistido. Gracias a Dios, a pesar de que ha habido personas que han sido muy golpeadas por estas situaciones, hemos logrado mantenernos firmes como comunidad. Nadie aquí se ha rendido ni ha tomado decisiones irreversibles, porque sabemos quiénes somos y qué queremos hacer, y porque estamos dispuestos a apoyarnos entre nosotros.

Para mí, eso también es una forma de resistencia. Somos conscientes de que, por el tipo de cabello que tenemos o por nuestros rasgos físicos, como los labios, estamos expuestos al racismo en cualquier lugar. Aun así, seguimos de pie, afirmando nuestra identidad y nuestra dignidad.

5.4. PRÁTICAS CULTURAIS

Outro ponto discutido nas entrevistas foi a língua palenquera, Em Soledade não há uma língua própria, embora encontremos códigos de linguagens próprios, seja por serem agricultores, ou pelo universo da brincadeira de Bumba-Meu-Boi que lhe é tão

particular. Em San Basilio de Palenque há uma língua própria, hora para construir signos particulares, para proteção da comunidade, um dos traços da resistência da comunidade. Ao perguntar a Manuel o que seria importante saber sobre San Basilio de Palenque ele me responde:

Hoy, el interés por conocer nuestra cultura puede surgir de la necesidad de cada persona. Para mí, como palenquero, no es obligatorio que otros se informen sobre nuestros aspectos culturales; sin embargo, creemos que los elementos culturales que conforman nuestra identidad pueden fortalecerse a través del compartir, del socializar y del informar sobre su existencia y su significado.

La lengua es uno de los elementos más importantes de la cultura palenquera. De la misma manera, el tambor es un vehículo fundamental de transmisión cultural, ya que atraviesa todos nuestros espacios musicales. La medicina tradicional es otro de esos saberes que nos han permitido existir como palenque.

Estos conocimientos fueron traídos por hombres y mujeres africanos desde el continente africano, ya que no se les permitió traer objetos materiales; lo único que pudieron traer plenamente fueron sus saberes. En ese sentido, considero fundamental reconocer cada uno de estos elementos culturales que nos definen como una identidad única.

Por ello, es muy importante investigar, consultar y profundizar en nuestra lengua, nuestra medicina tradicional y el tambor. Quienes estén interesados en conocer y aprender sobre estos saberes, son bienvenidos.



Imagem 50 Muro grafitado em língua palenquera (tradução Bem-vindo)

Continuando a conversa com Manuel sobre a língua palenquera questiona Manuel sobre a ligação de língua própria e poder.

Yo creo que la lengua sobrepasa el calificativo de “poder”. La lengua no es solo poder; es, sobre todo, saber. Es el medio a través del cual se heredan conocimientos tradicionales, normas, valores y saberes que permiten a las personas entender de dónde vienen, qué hacen aquí y hacia dónde van.

Por eso, para mí, la lengua va más allá del poder. El poder lo tiene quien posee la información y el conocimiento, y en nuestra comunidad ese conocimiento se transmite, principalmente, a través del uso de la lengua.

La lengua palenquera, nuestra lengua madre y vernácula, surge a partir de una necesidad histórica: la necesidad que tenían los hombres y mujeres esclavizados de comunicarse entre sí sin que el opresor o el esclavista los entendiera. Esta lengua fue construida, organizada y fortalecida por hombres y mujeres que fueron secuestrados y raptados en el continente africano, quienes en ese tiempo no eran considerados personas, sino mercancía.

A través de esta lengua lograron ponerse de acuerdo, huir hacia los montes y formar los palenques. Una vez establecidos, estos espacios se convirtieron en focos de resistencia e insurrección. Desde allí, resistían, se defendían y se ocultaban. Sin embargo, los palenques —incluido San Basilio— fueron vistos por la sociedad colonial como lugares de “salvajes” o “silvestres”, personas que solo actuaban como seres del monte.

Durante muchos años, Palenque se mantuvo aislado del resto de la sociedad colombiana. Solo entre principios y mediados del siglo XX los palenqueros comenzaron a tener mayor contacto con el resto del país. Fue entonces cuando empezaron las burlas y la discriminación, tanto por la forma de hablar español como por el uso de la lengua palenquera, además del racismo histórico asociado a la población negra.

Cuando los palenqueros comenzaron a salir del territorio por razones de trabajo o estudio, muchos fueron objeto de burla y discriminación. Al regresar, aconsejaban a los jóvenes aprender a “hablar bien” el español y dejar de hablar la lengua palenquera para evitar esas situaciones. Esto provocó un fuerte debilitamiento de la lengua, incluso mayor que el riesgo que enfrenta hoy.

Aunque los adultos seguían hablando palenquero, reprendían a los niños y jóvenes para que no lo usaran. Esta situación generó lo que hoy reconocemos como un periodo de vergüenza étnica, producto de la discriminación y la burla. Fue entre las décadas de 1980 y 1990 cuando se inició en Palenque el programa de etnoeducación o educación étnica, el proceso más importante para el fortalecimiento de la identidad cultural y de la lengua palenquera. A pesar de la resistencia de algunas autoridades territoriales, que no querían que la lengua se enseñara en la escuela, se logró incluir al menos dos horas semanales de lengua palenquera en el currículo escolar.

Hoy, la lengua palenquera forma parte de una asignatura que se articula con el resto de las áreas del currículo y se enseña en todas las instituciones educativas de la comunidad, desde preescolar hasta secundaria.

En Colombia existe la Cátedra de Estudios Afrocolombianos, que establece la obligatoriedad de enseñar la historia del pueblo negro y sus aportes a la construcción del país y del mundo. Además, existe la Ley 1381 de 2010, conocida como la Ley de Lenguas Nativas, que reconoce la importancia de las lenguas de los grupos étnicos del país. Esta ley reconoce 68 lenguas: 65 habladas por pueblos indígenas y dos por comunidades negras, la del pueblo raizal de San Andrés y la del pueblo palenquero. Esta ley respalda la obligación de fortalecer, conservar, proyectar y salvaguardar la lengua palenquera.

Todo esto explica un poco qué es Palenque y qué significa ser palenquero. Hoy en día, casi toda la comunidad entiende la lengua palenquera; los jóvenes la conocen, pero no la usan de manera cotidiana. Son principalmente

los adultos quienes la hablan en cualquier espacio. Por eso, el trabajo que realizamos en la escuela busca que los jóvenes también la usen y la hagan parte de su vida diaria.

Para mí, la lengua es poder porque es lo que identifica a una comunidad y lo que la diferencia de las demás. Cuando una comunidad pierde su lengua materna, pierde su identidad: ya no sabe de dónde viene ni hacia dónde va.

Nuestra cultura se ha mantenido gracias a los saberes que nos dejaron nuestros ancestros y abuelos, quienes, sin haber pasado por una escuela del Estado, lograron mantener unida a la comunidad, educar con respeto y sostener una organización basada en valores culturales.

En mi casa somos dieciséis hermanos: once hombres y cinco mujeres. Siempre crecimos juntos y con respeto. No recuerdo haber sido malcriado hacia mis padres ni hacia mis abuelos. Esa forma de educación es la que ha mantenido fuerte a Palenque.

Si dejamos de lado esta manera de vivir y de educar basada en nuestra cultura, comienzan los problemas. Por eso, la tarea con los niños y los jóvenes es fundamental: en ellos está el futuro de la comunidad. Educar desde la cultura es lo que ha permitido que Palenque exista y resista hasta hoy.

en lengua palenquera. Precisamente, ese es el trabajo que venimos desarrollando en la escuela: lograr que los jóvenes también la usen de manera cotidiana.

Para mí, la lengua es poder. Es el elemento que identifica a una comunidad, lo que la diferencia de las demás. Por eso hoy estamos fortaleciendo este proceso, que ya lleva varios años, porque en la lengua está la esencia de lo que significa ser palenquero. La lengua es el gran poder de la cultura palenquera. Cuando una persona pierde su lengua materna, pierde su identidad: ya no sabe de dónde viene ni hacia dónde va.

Sin embargo, nuestra cultura se ha conservado gracias a lo que nos dejaron nuestros ancestros y abuelos, quienes, sin haber pasado por la escuela del Estado, lograron mantenerse unidos como comunidad, sostener el respeto mutuo y transmitir valores fundamentales desde el hogar. Fueron grandes educadores desde la vida cotidiana, gracias al poder de su cultura y de su lengua.

Si dejamos de hablar aquello que nos ha mantenido unidos, perdemos el rumbo. Por eso, la tarea con los jóvenes y los niños es fundamental: de ellos depende el futuro de la comunidad. Es necesario educar a los hijos desde la propia cultura, porque eso es lo que define a Palenque.

A mí me hablaron mucho de mi abuelo, yo lo conocí, y siempre me dijeron que era una autoridad en el pueblo. Era respetado sin haber estudiado en ninguna institución formal y logró mantener a la comunidad unida, basada en el respeto entre todos. Esa era la forma de educar.

En mi casa somos dieciséis hermanos; hoy somos once hombres y cinco mujeres, y siempre hemos permanecido unidos. No recuerdo haber sido irrespetuoso con mis abuelos ni con mis padres. Esa educación que recibimos es la que hoy intentamos preservar. Si dejamos de lado esa forma de vida, comienzan los problemas: los hijos dejan de valorarse entre sí. En Palenque, el respeto y la consideración siempre han sido valores muy fuertes.

5.5. COSMOVISÃO



Imagem 52 Crianças brincando no açude em Soledade

Antes da pesquisa de campo em Soledade pelos dados que já tinha da comunidade durante minha pesquisa na construção da dissertação de mestrado, sabia que o Bumba-Meu-Boi de Soledade era um boi datado nos finais dos anos 1880, e como um boi centenário é tratado pela secretaria de cultura do estado como um patrimônio, conforme vemos na foto abaixo.



Imagem 53 Denivaldo segurando o livro do Governo do Estado com sua foto

Em visita a Soledade percebo que a brincadeira existe no cotidiano quando Maria do Socorro mostra as indumentárias, a necessidade de criação de uma associação da brincadeira para concorrerem aos editais de São João do estado

Aline é herdeira da brincadeira, pois o Bumba-Meu-Boi é uma brincadeira familiar/ comunitária e nos conta um pouco

Então tinha a minha família, mais alguns brancos também que gostaram da brincadeira, eles iam na roça e começavam a conversar com a gente a entender a brincadeira. Inhã Santa gostava muito do boi, ele sempre ajudava bordando o boi. Todo São João era uma festa, sempre alguém matava um porquinho, o outro vinha com a farinha e o pessoal brincava.

Outro ponto que percebemos, é que a brincadeira de Bumba-Meu-Boi é montada todo ano nas festas de junho, e o tambor de crioula deixou de ser tão expressivo na comunidade por conta de questões religiosas. Em outros tempos a maioria das famílias na comunidade eram católicos cristãos, atualmente são em sua maioria evangélicos e assim foram deixando as brincadeiras de lado, principalmente o tambor de crioula, como nos conta Denivaldo.

Desde que eu me entendo, aqui sempre teve a brincadeira de bumba boi, dona Gracinha, o boi era do pai e dos tios de Lili, da Aline que você já conhece, e foi passando para ela, para sua família e para comunidade. O que você precisa entender que antigamente o boi tinha um dono, alguém botava a brincadeira como agradecimento a algo que pediu, uma graça, ou em homenagem a São João, hoje a brincadeira é da associação, e é o residente com os demais que decidem como fazer, onde se apresentar, concorrer com o edital de São Luís por exemplo, ou ser convidado por algum município. Agora o tambor de crioula foi eu que comecei, eu e meus irmãos, depois da associação já existir. O maior problema é que meus irmãos e muita gente por aqui tornaram-se evangélico e deixou a brincadeira também, por isso que eu acho que o tambor não tem tanta força.

San Basilio de Palenque possui alguns rituais que lhes identificam enquanto comunidade palenquera, o professor Sebastian nos ajuda a entender.

Y para comprender mejor a Palenque, también es necesario adentrarse en su ritualidad. Es allí donde se expresa lo que significa ser palenquero y donde se entiende la cotidianidad de Palenque: por qué el palenquero actúa de cierta manera, por qué se viste así y por qué se mueve como lo hace. A través de la ritualidad se comprende la cosmovisión palenquera.

Cuando hablo de la ritualidad de Palenque, me refiero especialmente a los momentos de los velorios. Por eso se dice que Palenque es una comunidad muy unida. Se reconoce que Palenque se sostiene sobre dos grandes valores: el respeto y la consideración. Estos dos valores son los que han permitido que Palenque, a lo largo de su historia, se haya mantenido siempre unido: el respeto y la consideración.

San Basilio de Palenque recebe o nome de um santo católico imposto pelos colonizadores espanhóis, na praça central da comunidade há uma igreja católica que recebe o mesmo nome do santo, podemos notar na imagem abaixo um versículo da bíblia em língua palenquera, o que reafirma a presença do catolicismo na região, ao passo que não inviabiliza a presença de outros rituais como os rituais fúnebres e o poder ancestral curativo das plantas atreladas a rezas populares.



Imagem 54 Grafite em muro em San Basilio de Palenque com versículo da Bíblia escrito em lingua palenquera

Quando alguém está doente em San Basilio os palenqueros recorrem a duas alternativas, a medicina formal no posto de saúde e a medicina ancestral, e a segunda é tida para eles como a primordial, o caminho para a cura não apenas material, mas como renovação do próprio espírito, como nos aponta Ambrósio.

En San Basilio de Palenque existe un conocimiento profundo sobre la medicina tradicional, basada principalmente en las plantas. Se dice que una de las primeras medicinas que llegó al mundo fue la medicina de Dios, y esa medicina está en las plantas. Por eso las plantas tienen poder y siguen un proceso que debemos respetar y cuidar, porque son plantas curativas.

En San Basilio de Palenque, quienes trabajamos con la medicina tradicional sabemos que la planta debe ser respetada. ¿Cómo se respeta una planta? Primero, al momento de recogerla, hay que pedirle permiso y perdón. Se le reza a la planta y se le habla a Dios: “Padre Dios, en el nombre de Jesús, necesito esta planta para curar a tal persona”, mencionando el nombre de quien será sanado y de quien envió a buscar la planta. Ese respeto es fundamental para que la planta sea realmente curativa.

Sabemos también que no se puede cortar una planta de cualquier manera ni en cualquier momento. No se debe usar maquinaria, porque somos botánicos y la planta no se puede maltratar. Cada planta tiene su día y su hora para ser recogida en el monte, y esos son los respetos que debemos cumplir. Hay plantas que, antes de tocarlas para preparar un remedio, requieren un rezo específico. Cuando se reza una planta con el nombre de una persona, esa planta queda consagrada para ese tratamiento y no se puede usar para otra persona.

Por eso buscamos el apoyo de personas que tengan conocimiento sobre la botánica y el uso de plantas naturales, porque las plantas son seres vivos, no están muertas. Son tratamientos vivos que se deben preparar con fe, cuidado

y oración. Antes de curar a una persona, lo primero es hablar con Dios y realizar el ritual correspondiente.

Yo llevo cuatro años trabajando en San Basilio de Palenque con las plantas medicinales, desarrollando un jardín botánico. También trabajé durante más de cuatro meses con una empresa de Cartagena, enseñando a médicos universitarios sobre el uso de las plantas medicinales. Este conocimiento es importante para que la juventud venga, aprenda y se forme en cursos de manejo natural y medicina tradicional.

Junto con otros mayores, como el señor Pedro, hemos enseñado sobre plantas medicinales. Este espacio ya está registrado con empresas de Cartagena y de Estados Unidos que reconocen el valor del Jardín Botánico de San Basilio de Palenque. Todo esto lo hacemos por voluntad propia, porque el gobierno no nos paga por mantener este jardín. Somos mayores con experiencia que trabajamos como jardineros, botánicos y guardianes de la medicina tradicional.

Queremos que las plantas naturales sean reconocidas y que la gente entienda que somos botánicos. Yo soy botánico y necesito el apoyo de quienes visitan San Basilio de Palenque, apoyo real, con trabajo digno y con espacios adecuados. Necesitamos patios y jardines especialmente pensados para Palenque.

Estoy dispuesto a ayudar, a corregir y a enseñar a quienes quieran aprender sobre la medicina natural. Tengo el conocimiento de las plantas, no por magia, sino por experiencia y saber ancestral. No necesito libros para conocer una planta: ese conocimiento lo llevo aquí dentro. Por eso, cuando participo en talleres, las personas escuchan y valoran lo que comparto sobre la medicina natural.

Recientemente, en el mes de diciembre, realizamos talleres en la universidad, trabajando incluso con la química de las plantas, para que estos saberes puedan ser reconocidos también a nivel internacional, incluso en Estados Unidos, con los nombres botánicos correspondientes.



Imagem 5538 Muro de San Basilio apresentando a importância das plantas na medicina tradicional da

comunidade

Um dos momentos mais simbólicos na comunidade de San Basilio de Palenque são seus funerais, em estadia na comunidade na primeira noite pude comparecer a um velório, era o primeiro dia do funeral, pude também acompanhar seu sepultamento como dito anteriormente e pude estar presente no nono dia de outro funeral. Nesse ponto encontramos também uma aproximação com a organização social e espiritual dos guineenses, na Guiné-Bissau, o *Choro* e o *Toca-choro*, compõe as festas de morte e de vida. Sobre esse ponto o professor Sebastian pode nos falar um pouco melhor sobre esse momento.

Si tú asistes a un velorio en Palenque, ahí vas a encontrar la razón de por qué Palenque es una comunidad profundamente unida. Cuando una persona muere en Palenque, se realiza un ritual llamado **lumbalú**, un rito fundamental para la comunidad. Ya se ha hablado de qué es el lumbalú, pero aquí es importante entender su sentido profundo.

Cuando un palenquero muere, se cree que su alma no se queda aquí, sino que va más allá. Para que ese tránsito se cumpla de manera correcta, es necesario realizar el ritual. Si alguna vez visitas la casa de una persona que ha fallecido recientemente, notarás que el cuerpo se coloca de una forma particular: la cabeza queda hacia el fondo de la casa, mientras que los pies apuntan hacia la salida, hacia la calle. Esta posición tiene un significado espiritual para el palenquero.

Durante el velorio, varias mujeres rodean el cuerpo y realizan movimientos corporales en forma de círculo. A veces estos movimientos son acompañados por tambores. Se cree que en ese momento el alma sale del cuerpo, y el llanto y el movimiento de las mujeres envuelven esa alma, la arrojan y la acompañan en su viaje hacia el más allá. Para el palenquero, ese más allá es África; es decir, después de la muerte, el alma regresa a África. Por esa razón, a toda persona palenquera que muere se le debe realizar el ritual del lumbalú.

Durante los nueve días y nueve noches que dura el velorio, la casa del fallecido nunca queda sola. Vecinos, familiares y amigos permanecen acompañando de manera constante. Ese acompañamiento expresa los valores fundamentales de Palenque: el respeto y la consideración. Incluso, si cerca hay una fiesta o música, esta se detiene, porque ha muerto un vecino. En Palenque no se permite la música durante un velorio; eso es una muestra clara del respeto comunitario, algo que difícilmente se ve en otras ciudades o pueblos.

Una particularidad importante de la cosmovisión palenquera es la creencia de que la persona posee **tres almas**. La primera es el alma que sale del cuerpo en el momento de la muerte, y que debe ser acompañada mediante el ritual del lumbalú. Luego, después de nueve días de haber sepultado el cuerpo en el **kazambe** o **camposanto** (nombre que se le da al cementerio), se realiza otro ritual a la medianoche del noveno día. En ese momento se recoge el alma que quedó en la calle, el alma que acompañaba a la persona en su vida cotidiana.

Para este ritual, amigos, vecinos y familiares salen a recorrer las calles a las doce de la noche. Como Palenque es una comunidad con una fuerte tradición agrícola, el ritual incluye una representación simbólica del trabajo en el campo. Los hombres simulan sembrar y limpiar la tierra; las mujeres llevan el **balay** y simulan aventar arroz y maíz. Este recorrido se hace por los lugares que la persona visitaba en vida, porque se cree que allí quedó parte de su

alma.

Mientras caminan, las mujeres entonan cantos tradicionales y mencionan el nombre del fallecido en cada casa visitada. El recorrido termina alrededor de las dos de la madrugada en el cementerio, y luego regresan a la casa del difunto. A las cuatro de la mañana comienza otro ritual: el levantamiento del altar. En ese momento se recoge el alma que aún permanece en la casa. Todas las personas se colocan contra las paredes, con puertas y ventanas abiertas, porque se cree que el alma saldrá por algún lugar. Nadie puede quedarse en medio del espacio, ya que se cree que podría chocar con el alma y enfermar o morir.

Durante las nueve noches del velorio, especialmente en la última, se realizan juegos y actividades lúdicas para mantener a la gente despierta. Muchos de estos juegos son rondas que llevan nombres de animales, como el perro y la perra, el loro y la lora, el torito, entre otros. Uno de los juegos más conocidos es **el Juego de la Culebra**, que se realiza a medianoche para despertar a quienes están quedándose dormidos. Se utiliza un tizón encendido y se acompaña con cantos tradicionales.

También se realizan otros juegos de ronda donde una persona entra al centro y canta, como el juego del loro y la lora, o el del pavo y la pava, donde se simula el cortejo. Estos juegos son realizados únicamente por adultos. Antiguamente, los niños no podían participar ni presenciar los velorios; si en una casa fallecía alguien, los niños eran enviados a otra casa hasta que terminara el ritual.

Finalmente, en el velorio también participan los **kuagros** (con k), que son grupos de organización comunitaria fundamentales en la vida social de Palenque. (grifos nosso).

Ao entrevistar o professor Sebastian perguntei a ele o que eu precisava saber de San Basilio para compreender um pouco sobre a identidade palenquera, ele me respondeu que seria a língua, as plantas e o tambores, e sobre esse último conta:

Los tambores en Palenque han estado presentes toda la vida, en todos los espacios. En cualquier lugar de Palenque hay tambor: cuando alguien muere, hay tambor; si hay una fiesta, hay tambor; si hay un anuncio importante, siempre está el tambor. Es decir, el tambor es hoy ese símbolo que nos identifica.

Aquí, cualquier actividad está acompañada por el tambor. Cuando las mujeres iban al monte a recoger la cosecha de maní, iban cantando, animando el trabajo. En medio de la recolección, cuando llegaba el cansancio o el estrés, se detenían un momento para bailar y cantar en el monte, y alguien tocaba el tambor. Eso servía para recargar energías y continuar con el oficio.

Lo mismo sucede cuando los hombres trabajan la tierra: también van cantando. Es decir, el tambor está presente en todos los espacios de la vida palenquera. Para nosotros no es una carga, sino una forma de alegría, de resistencia y de acompañamiento en el trabajo cotidiano.

Hoy Palenque es reconocido como Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO desde 2005, precisamente por su forma de vida y por su cotidianidad. Si dejamos de hacer todo esto, seríamos iguales a cualquier otro pueblo; perderíamos lo que nos hace únicos y también el interés que el mundo tiene hacia Palenque. Por eso, ahí radica la verdadera importancia del tambor y de nuestras prácticas culturales.



Imagem 5639 Fotografia de duas mulheres com balde de água nas mãos no dia de San Sebastián

5.6. ORGANIZAÇÃO POLÍTICA E SOCIAL

Soledade como vimos anteriormente era primeiro uma fazenda escravagista e ao passar dos anos, e seus primeiros donos falecerem, seus herdeiros foram deixando a fazenda sentindo a capital São Luís, ficando no território descendentes de pessoas escravizadas. Eles não tinham muita preocupação sobre a posse do território, pois para eles era algo natural continuar vivendo nas terras que tinham nascido, até chegar uma possível ameaça sobre a legitimidade de posse da terra. Valdirene a primeira presidente da Associação de moradores de Soledade junto com Denivaldo e outros membros da comunidade em contato com o Sindicato de Trabalhadores rurais iniciam um movimento para garantir o direito ao território e para isso se organizam enquanto associação e solicitam junto a Fundação dos Palmares e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, a legalidade de posse da terra. O processo é demorado e muito minucioso, há levantamento do histórico do território, entrevistas, demarcação do espaço, entre outros processos.

Essa primeira organização mencionada é a que chamamos de organização oficial para os parâmetros da relação com o estado e poderem gozar de políticas

públicas, mas outra organização já existia em Soledade, talvez não expressa em documentos, mas que fazia e faz de Soledade ser a comunidade que se é.

A organização extraoficial de Soledade dar-se pela espontaneidade da comunidade que como extrativista e de agricultura familiar vivem de acordos subjetivos, como o escambo entre produtos, em cadeia produtiva, onde um grupo colhe a mandioca e outro a transforma em farinha, no peixe pescado pelos homens mais velhos e vendidos pelos homens mais novos, pelas cestas produzidas pelas mulheres. Essa organização comunitária não necessitava de certificação de comunidade quilombola, até sentir-se ameaçada como comenta Denivaldo.

Tivemos uma presidente que você vai conversar com ela, a Valdirene que é muito envolvida com a questão quilombola, mas infelizmente precisou sair daqui, ainda na porta da casa dela tem as marcas de bala de um atentado que ela sofreu, eu não sei dizer quem foi, mas depois da certificação da terra apareceu um companheiro reclamando as terras dizendo que era herdeiro, e assim seguimos desse jeito dizendo que aqui é nosso e ele dizendo que é dele.

Outra forma organizativa em Soledade dá-se pelas manifestações culturais, o tambor de crioula e Bumba-Meu-Boi, hoje representado por uma associação para poderem participar dos festejos de São João do Estado, mas que de acordo com relatos dos brincantes inicia-se em meados de 1880-90²³

Essa organização em torno da brincadeira também acontece de forma espontânea como nos aponta Aline

O Bumba Boi era do meu bisavô, que passou para o meu avô, depois para o meu pai e tios, ainda me lembro pequena ajudando minha mãe e minhas tia a bordarem as roupas. Esse boi meu bisavô fez de promessa por uma questão de saúde, na noite de São João ele podia brincar e ia de casa em casa cantando e dançando era festa a noite inteira. Inhã Santa gostava muito do boi, ela tomou de amores por ele então sempre quando o boi brincava ela mandava matar um porquinho, aí um vinha com a farinha, outro trazia inhame, outra vinha com arroz e estava pronta festa.

Podemos notar que a fala de Aline contribui para forma organizativa que já acontecia em soledade em torno da brincadeira, e que ao passar dos anos por ser um “boi centenário” foi levado a São Luís nos ciclos juninos, o que necessitou Aline, Denivaldo e Nelsinho procurarem um produtor cultural para criar uma associação da

²³ Cf. Zambonato, Denise. **Zabumba, Matraca e Guitarra – “O que eu faço é boi”**: Uma perspectiva das dinâmicas das brincadeiras de Bumba-Meu-Boi na cidade de São Luís/MA. Dissertação de mestrado, UNILA, 2019.

brincadeira podendo então participar dos editais de São João do estado do Maranhão. Voltando sobre as questões econômicas dos moradores da comunidade Aline nos diz que são trabalhadores rurais, “vivemos do que a terra nos dá”, e enquanto comunidade quilombola ao se cadastrarem junto a Secretaria de Assistência Social puderam acessar políticas públicas como menciona Denivaldo.

Eu tenho três filhos, aqui na casa ao lado mora um filho meu com sua família, aqui comigo mora eu, minha esposa, um filho e mais dois netos e na outra casa moram minha cunhada com seu marido.

Cada família tem um pedaço de roça de mandioca e assim vivemos. Todo o sustento da casa vem da roça, sempre de um ano para o outro e quando não dá o dinheiro tiramos um pouco de juçara e vendemos em Cururupu, que dá mais dinheiro do que a farinha.

A farinha dá em média dois, três sacos que vendemos também em Cururupu, mas com a baixa o dinheiro não dá mais para o ano, o sustento da casa vem também dos animais que criamos como as galinhas que você viu e meu filho que vai às vezes no mato e traz uma carne de caça, fora isso recebemos bolsa família, que é o que nos ajuda

Soledade conta com uma estrutura precária com falta de saneamento básico, há apenas uma escola primária e o serviço de saúde que funciona apenas no período da manhã e durante a semana, desta forma há uma carência de recursos para a comunidade, Denivaldo nos explica melhor como é a estrutura de Soledade.

Soledade era uma fazenda, a fazenda do Velho Nô, mas quem construiu isso aqui foram pessoas trazidas da África como escravas, você precisa ver a comporta de água que foi construída na época, foi tão bem-feita que nem parece ser tão antiga, parece que tem no máximo dez anos, e quem construiu tudo isso aqui? Pessoas escravizadas

Não temos saneamento básico e nem água encanada. Nossas necessidades são no mato, fazemos um buraco bem fundo e depois vamos cobrindo lá no fundo do quintal, dessa forma também é o lixo, pois não temos coleta de lixo, juntamos durante o ano e no verão que não é tão seco colocamos fogo nele, a não ser algo que tenha cheiro forte, aí colocamos na mata mais longe daqui e os animais se encarregam que fazer o resto.

Sobre a água é um problema, temos um poço perfurado, mas não funciona, esse era um projeto do governo de canteiro produtivo, que veio aqui para fazer os poços para irrigação, mas as bombas nunca chegaram, então a gente puxa pelo “cacimbão”, ou o que é melhor pegamos na nascente. Não é assim em todo lugar, por exemplo na casa da Aline há um poço, mas ela fez um empréstimo e fez um poço para casa dela, gastou na época seis mil e quinhentos reais, mas a maioria das famílias é na cacimba mesmo.



Imagem 5740 Escola primária de Soledade

Na imagem acima temos a fachada da escola primária de Soledade, ela atende atualmente crianças de primeira até a quinta série, as crianças menores não frequentam a escola na comunidade e as crianças maiores e adolescentes estudam em Serrano do Maranhão, há um transporte escolar público, mas como vimos o acesso a Soledade nos períodos chuvosos são de difícil acesso, assim muitas vezes não conseguindo fazer seu trajeto da escola até a comunidade prejudicando a frequência escolar das crianças e adolescentes.

Há aqui uma escolinha sim, mas só para os pequenos, então vem um ônibus de manhã e de tarde buscar as crianças maiores para levar no povoada de Vera Cruz onde tem uma escola maior



Imagem 58 Trabalhador rural de Soledade

Na imagem 58 temos morador de Soledade levando um burro, esse é o meio de transporte de trabalho mais utilizado na comunidade, ao fundo podemos notar uma cerca de paus e algumas folhas que cobrem a casa (uma parte do telhado de alvenaria e outra de palha, podemos ainda observar que há árvores frutíferas em seu quintal, como mamão, banana e coco, em exemplo da agricultura familiar de Soledade.



Imagem 59 Fachada do posto de saúde de Soledade

Durante minha visita a Soledade não consegui ver o posto de saúde aberto, assim ficando apenas com os relatos de Denivaldo sobre seu funcionamento, nota-se que é um local pequeno, ainda com partes a serem construídas.

Sobre a saúde vamos para Serrano mesmo, há um posto de saúde aqui, mas você só pode ficar doente durante a manhã, pois ele funciona só até ao meio dia. Se acontece algo mais grave a gente corre na estrada até a parte mais alta que é onde o telefone pega melhor e chama o SAMU que leva para UPA de Serrano.



Imagem 6041 Árvores de juçara em Soledade



Imagem 6142 Fachada da casa de Denilson com a exposição da pele de uma onça parda caçada por ele

Os quilombolas de Soledade vivem da agricultura e do extrativismo, na imagem 59 podemos ver uma parte da mata com algumas palmeiras de juçara que são extraídas para consumo e venda em Cururupu, na imagem 60 temos a fachada da casa de Denilson, filho de Denivaldo, na parede de sua casa há uma pele de onça parda caçada por ele.

Em San Basilio de Palenque há uma forma organizativa chamada Kuagros como explica o professor Sebastian.

Palenque tiene dos barrios: Barrio Arriba y Barrio Abajo. En cada barrio existen diferentes sectores, que son varios y pequeños. Por ejemplo, en este momento estamos en el sector de San Antonio; más allá está San Pacho, luego Cunchê, Trucuná, Irma Luisa, y otros sectores que pertenecen al Barrio Abajo.

Lo que sucede es que los niños y jóvenes que nacen en un mismo sector — pueden ser veinte o treinta, hombres y mujeres— crecen juntos, juegan juntos todos los días, como si fueran una gran familia. A eso, en Palenque, se le llama **kuagro**.

Cuando esos niños o jóvenes crecen y cumplen catorce o quince años, los que pertenecen al mismo sector se ponen de acuerdo y se asignan un nombre, por ejemplo: *Los Hierros*, *Camisa Larga*, entre otros. Ese kuagro los acompaña toda la vida: serán amigos para siempre.

Cuando algún miembro del kuagro tiene un problema, todos se ayudan y se apoyan. Si hay una fiesta, colaboran; si hay un velorio, también. En los velorios, los amigos del kuagro se encargan de conseguir lo necesario para la comida: un cerdo, yuca, plátano, ñame, todo lo que haga falta para alimentar a las personas durante el acompañamiento. Palenque, en gran medida, está organizado a través de los kuagros.

Hay kuagros que se reúnen una vez al mes, otros cada dos meses o cada seis meses. En esas reuniones se recoge un dinero que se guarda para apoyar a algún miembro en caso de dificultad, para una fiesta o para un matrimonio. En castellano, los kuagros podrían entenderse como una forma de organización comunitaria.

Seguramente usted ha visto grupos de mujeres reunidas en ciertos momentos del año. Los meses de enero, Semana Santa, junio, octubre, diciembre y enero son fechas habituales para las reuniones de los kuagros. En los velorios este acompañamiento es muy visible y fuerte. Además, de los kuagros también nacen los noviazgos y matrimonios: los jóvenes se conocen, se enamoran y se casan.

En Palenque existe una particularidad: cuando una pareja decide convivir, primero vive junta durante uno o dos años para conocerse y entenderse como pareja. Solo después de ese tiempo van a la iglesia para casarse. Aquí no se acostumbra casarse después de un mes o pocas semanas de convivencia. Las familias se ponen de acuerdo y fijan una fecha futura para el matrimonio, cuando la pareja ya ha demostrado que puede convivir y respetarse.

Em San Basilio de Palenque há água encanada em alguns lugares, mas o abastecimento não é todos os dias, desta forma contam com toneis de água que enchem para uso cotidiano, como nos conta Geraldine.

Hay que contamos con un acueducto que abastece a todo el pueblo. Tal vez el agua no sea de la mejor calidad, pero hasta el momento nos ha servido y, gracias a Dios, no nos ha causado problemas de salud. Hay semanas en las que el agua llega todos los días, y otras en las que llega un día sí y otro no, pero aun así seguimos adelante.

Claro que nos gustaría tener un mejor servicio, como el agua de Cartagena, por ejemplo, pero por ahora contamos con este sistema. Actualmente estamos conectados a la red de alcantarillado y también contamos con servicio de gas natural.

Antônia se encarrega de explicar sobre o saneamento básico da comunidade.

Acá, prácticamente cada casa cuenta con su propio baño; ya no se utilizan letrinas. Sin embargo, lo que sí hace falta es un control adecuado de los residuos en el medio ambiente. Digo "control" porque, en muchos casos, la comunidad no ha recibido suficiente educación ambiental.

Existe un carrito que pasa semanalmente por distintos puntos de la comunidad para recoger la basura, pero este servicio no es gratuito. Las personas deben pagar una cuota semanal o mensual a quienes administran el servicio. Si no me equivoco, el pago semanal es de alrededor de 3.000 pesos. El problema es que hay familias que realmente no cuentan con ese dinero, y ahí surge parte de la dificultad: al no poder pagar la recolección, algunas personas terminan botando la basura en cualquier lugar o quemándola.

Yo considero que esta situación también está relacionada con la falta de recursos, aunque no puedo profundizar más en el tema. Lo que sí se observa es que el problema se hace más visible en las zonas periféricas del pueblo, donde viven personas con menos posibilidades económicas. En el centro del pueblo, por lo general, la situación es un poco distinta, ya que allí viven personas con un nivel económico medio.

De hecho, en esta misma calle se puede notar esa diferencia: hay personas que sí pagan el servicio y otras que no. Incluso hay casos de personas con formación profesional que, aun teniendo los recursos, prefieren quemar la basura. Si usted observa hacia atrás, puede notar que eso ocurre justamente en esa zona.

Em relação a saúde San Basilio conta com um posto médico aberto 24 horas por dia, durante o trabalho de campo visitei o posto de saúde conversando rapidamente com a enfermeira chefe que nos mostrou o calendário de vacinas, horários dos médicos, podendo atender satisfatoriamente a comunidade, Antonia que atuava na área da saúde nos diz um pouco.

En cuanto a la atención en el puesto de salud, podemos decir que está más o menos bien. En el centro de salud hay una médica las 24 horas, pero es la misma médica la que atiende las consultas, las urgencias y también los controles. Aun así, podemos decir que estamos mejor que antes. Esa parte ya le corresponde a la institución, que debería mejorar y colocar dos personas: una para consultas y urgencias, y otra para los controles.

Antes estábamos peor, pero ahora estamos mejor porque contamos con una ambulancia. La ambulancia cubre todo el municipio y, si se presenta una emergencia grave, se puede trasladar a la persona desde aquí hacia otro

lugar cuando es necesario.

Ainda a comunidade tendo atendimento médico, outro recurso em relação a saúde utilizada em San Basilio de Palenque é a medicina tradicional, como complementa Eloisa.

Pero también aquí se utiliza mucho la medicina alternativa, la medicina natural, que es la nuestra. Hay muchas personas que, antes de ir al centro de salud, primero agotan todas las posibilidades que nos brinda la naturaleza. Es decir, recurren a las plantas, a los remedios tradicionales y a los saberes ancestrales, y solo después, si no hay mejoría, van al puesto de salud.



Imagem 62 Fachada da Escola de San Basilio de Palenque

San Basilio de Palenque possui dois espaços escolares, a primeira vimos anteriormente, atua apenas com a parte de manejo com a terra, a segunda como mostra na imagem 62 atende crianças e adolescentes, nas disciplinas formais. Todas as crianças em idade escolar frequentam a escola na comunidade, saindo apenas quando vão cursar o Ensino Superior. Há no currículo escolar como segunda língua a língua palenquera, tendo como base de ensino as questões étnicas e trabalho manual

e teórico com a terra.



*Imagem 63*Trabalhador rural na plantação de banana



Imagem 6443 Secando aveia – base alimentar palenquera

Nas imagens 64 e 65 temos como exemplo alimentos que são a base alimentar em San Basilio de Palenque, a imagem 63 é de uma plantação de banana da terra, em espanhol plátano, que faz o prato chamado *patacones* (a banana é cozida e posteriormente amassada em um prato e frita), está na mesa do palenquero como complemento alimentar em todas as refeições. Na imagem 64 vemos um homem secando a aveia que depois é cozida e batida virando um suco muito consumido na comunidade.



Imagem 6544 Destilador de cana-de-açúcar

Na imagem acima temos um destilador artesanal de cana-de-açúcar que faz uma espécie de cachaça consumida na comunidade, e com as ervas específicas forma-se o *Ñeke*, bebida artesanal muito consumida em San Basilio de Palenque.

Voltando pelas formas organizativas das comunidades San Basilio conta com uma forma organizativa muito particular, suas decisões são tomadas coletivamente pelo Conselho comunitário e a segurança da comunidade está nas mãos da Guardia Cimarrona como nos conta Segundo.

Nuestros ancestros, desde el mismo momento en que fueron desprendidos del imperio español —porque recordemos que nosotros, los africanos, nunca fuimos esclavos, sino esclavizados, que es otra cosa—, seguimos desprendiéndonos de esa condición y dejando de ser esclavos. Llegamos a ciertos territorios donde unos conservaron más que otros sus sueños, y ahí se inició un sistema de protección del territorio que va de generación en generación.

En un primer momento fuimos protectores del territorio; luego pasamos a fortalecer a los hombres del territorio; después llegó la finca protectora del territorio. Y hoy, en la búsqueda de un nombre identitario que nos identificara como africanos —sin consulta previa, desde el Palenquero urbano, la diáspora palenquera y el Palenque nativo— nació el nombre de **Guardia Cimarrona**.

Todos sabemos, palenqueros y palenqueras, que el término *cimarrón* viene de cómo los europeos llamaban a los animales salvajes. Pero para nosotros tomó otro significado: valentía, decisión y toma de nuestra libertad. Por eso

sentimos mucho orgullo del nombre Guardia Cimarrona.

Hoy la Guardia Cimarrona está expandida por todo el territorio de San Basilio de Palenque. Por estrategia, en cada sector hay un guardián. El guardián es un líder, una persona educada, limpia de cualquier tipo de antecedentes oficiales, y su función es proteger el sector que le corresponde. También es importante aclarar que esta es una dinámica voluntaria y comunitaria. Lo que hacemos hoy es por amor: por amor a nuestro territorio y con un profundo sentido de pertenencia.

Esta sede que tenemos aquí es producto de gestiones con el gobierno municipal, departamental y nacional. Es un espacio que construimos para realizar lo que llamamos acuerdos de paz y conciliación. El trabajo de cimarronaje lo realiza un grupo interdisciplinario conformado por cuatro adultos entre 70 y 80 años, dos mujeres entre 50 y 60 años y dos hombres entre 40 y 45 años. Son siete personas, siempre un número impar, porque cuando hay conciliaciones se debe votar. No siempre se impone la razón de uno solo; se toman decisiones colectivas buscando siempre la mejor solución para las situaciones que se presentan en el territorio.

Este espacio también cuenta con un calabozo, que solo se utiliza cuando fracasa la conciliación, en casos muy puntuales. Eso casi no sucede, porque Palenque es una sola familia. Muchas conciliaciones se hacen incluso en el mismo lugar donde ocurrió el conflicto. La Guardia Cimarrona tiene credibilidad dentro de la comunidad, y hoy contamos con una participación muy alta de mujeres. Somos alrededor de 80 guardianes, de los cuales cerca de 50 son mujeres. Estamos organizados por sectores: La Raíz Cuadrada, Todo Rosa y San Basilio de Palenque.

La presencia femenina ha sido muy importante. Hoy muchas mujeres son profesionales, abogadas, con formación técnica y universitaria, y participan en igualdad de condiciones con los hombres. Tenemos un grupo administrativo y otro operativo, porque además de la defensa del ciudadano y de la comunidad negra, trabajamos en la protección y conservación del medio ambiente.

Uno de los objetivos de la Guardia Cimarrona es el sistema de recolección de residuos domiciliarios. Esta actividad la venimos realizando desde hace más de doce años, porque detectamos que el medio ambiente estaba en riesgo. Empezamos con campañas comunitarias, luego con procesos de capacitación, clasificación de residuos —plástico, aluminio, hierro, cartón— y también con la producción de abono orgánico. Con apoyo de una entidad del gobierno nacional conseguimos dos motocarros, que permiten llegar hasta las últimas casas del territorio.

Hoy clasificamos los residuos en una bodega y vendemos los materiales reciclables para sostener el sistema junto con la comunidad. No ha sido fácil, porque Palenque tiene dificultades económicas, pero hemos resistido durante doce años. Sabemos que la contaminación, la quema de basura y el mal manejo de residuos afectan el ciclo de vida, no solo del ambiente, sino de las personas. La naturaleza también nos está enviando mensajes, como las inundaciones y los desbordamientos del río.

Actualmente contamos con 80 guardianes entre hombres y mujeres. Aunque el trabajo voluntario tiene límites y muchas personas se cansan, hemos logrado mantener este proceso. Creemos en un gobierno propio que debe ser reconocido y fortalecido. Nuestra bandera es clara: nadie cae solo; una mano ayuda a levantarse y la otra herramienta es la palabra. A través del diálogo, como familia, podemos resolver cualquier conflicto.

Hoy la Guardia Cimarrona de San Basilio de Palenque sigue siendo un pilar de protección, conciliación y salvaguarda del territorio.



Imagem 66 Guardia Cimarrona no Encontro do Conselho Comunitário



Imagem 6745 Membros da Guardia Cimarrona em frente a sede

Na imagem 66 podemos ver os integrantes da Guardia Cimarrona, a esquerda da foto de camisa preta está Julian representando o Estado da Colômbia e a direita da foto de camisa branca temos Leisa advogada ligada a UNAL, a fotografia foi tirada durante o encontro do Conselho Comunitário de San Basilio de Palenque. Na imagem 67 temos uma parte da Guardia Cimarrona e ao centro com a camisa do São Paulo Futebol Clube, o professor Luís da UNAL, a fotografia foi tirada em frente à sede da Guardia Cimarrona.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho desta pesquisa iniciou com o encontro entre duas comunidades afrodescendentes latino-americanas: Soledade, comunidade quilombola localizada no interior do Maranhão (Brasil), e San Basilio de Palenque, território palenquero situado na região caribenha da Colômbia. Buscando compreender os processos de construção identitária e as formas de (re)existência, a partir de uma perspectiva decolonial e afroepistemológica, tencionando narrativas e valorizando vozes e experiências dos sujeitos que constroem e afirmam suas identidades, mobilizam saberes tradicionais e reconfiguram seus territórios frente às múltiplas colonialidades que atravessam suas existências.

Este trabalho buscou colocar luz às experiências, memórias e práticas que revelam epistemologias produzidas à margem, que desafia narrativas hegemônicas sobre identidade, modernidade e território. Desta forma foi possível perceber que identidade (no caso coletiva), não é estática e nem hegemônica, mas resulta de um processo dinâmico que envolve questões históricas, sociais, raciais e políticas atravessadas pela colonialidade.

Ao longo dessa jornada, argumentamos que os atravessamentos entre memória, modernidade e discurso são pontos fundamentais para compreender o sujeito quilombola/ palenquero. Memória se coloca como um pilar na forma de ser, pois orienta as práticas cotidianas, discursos e forma de resistências, articuladas às práticas culturais de cada comunidade. Modernidade, como segundo pilar, não demarca apenas um tempo, mas, classifica, hierarquiza e produz subjetividades racializadas. Discurso, como último pilar, nesse momento, traz disputas simbólicas, confrontando narrativas sobre pertencimento, autenticidade e desenvolvimento.

Ao trazermos para esse trabalho esses atravessamentos, observou-se que as duas comunidades afirmam suas existências por meio de práticas cotidianas, que são articuladas nas dimensões simbólicas e políticas. Soledade é um território marcado pela luta permanente de direito à terra e enfrentamentos de interesse especulativo fundiário e do agronegócio. Em San Basilio de Palenque, o território assume contornos ancestrais e organização comunitária bem estruturada. Desta forma percebemos que ambos os territórios se configuram como chão e como projeto de existência, ou melhor, (re)existência.

Sobre a metodologia, a pesquisa reafirma a importância da pesquisa de campo

dentro das ciências sociais, pois é uma ferramenta de escuta atenta e de presença. Ao privilegiarmos a experiência vivida em campo e os saberes locais das comunidades, foi possível acessarmos camadas de sentido que não teríamos ao analisar apenas documentos. A inserção mais prolongada em campo, aliado a perspectiva decolonial, permitiu tencionar e problematizar modos pelo quais o conhecimento é reproduzido, desta forma, acreditamos que houve um deslocamento epistemológico, buscando reconhecer a centralidade nas vozes afrodiáspóricas e latino-americanas da produção de conhecimento sobre si.

Ao colocar em debate colonialidade do poder, afroepistemologia e modernidade foi possível questionar categorias universalizantes e abrir espaço para leituras plurais da realidade latino-americana. O trabalho buscou compreender as comunidades como processos dinâmicos, que estão em constante negociação com contextos políticos, sociais, econômicos e culturais contemporâneos, evidenciando que as comunidades negras, sobretudo quilombolas e palenqueras não apenas resistem, mas criam e recriam mundos, inventando formas próprias de existência.

Do ponto de vista político/prático, alguns dados da pesquisa apontam a urgência de políticas públicas que reconheçam e fortaleçam modos de vida comunitários. No Brasil, a titulação de territórios quilombolas permanece lenta e marcada por conflitos fundiários, o que revela a persistência de estruturas coloniais que negam o direito à terra e a autonomia. Na Colômbia, apesar do reconhecimento legal de San Basilio de Palenque como patrimônio histórico e cultural, há que se pensar nos desafios trazidos pelo turismo, a mercantilização das culturas e a precariedade de infraestruturas básicas que colocam também em risco as formas comunitárias. Em ambos os casos o que podemos perceber é que as políticas estatais tratam as comunidades como “objetos de proteção” com políticas de “salvaguarda” que tendem a inviabilizar os agentes políticos das comunidades com seus saberes próprios, padronizando seus próprios futuros.

Assim, levantamos dois caminhos possíveis que nos fazem sensíveis neste momento. Em primeiro lugar, a pesquisa sugere a necessidade de aprofundarmos o debate transnacional entre comunidades afrodescendentes latino-americanas. As experiências de Soledade e San Basilio de Palenque nos revelou pontos de convergências históricas, epistemológicas e políticas, que podem ser potencializadas por meio de uma rede de cooperação, fortalecendo intercâmbios culturais e estratégias de resistências.

Em segundo lugar, podemos pensar em possibilidades de investigações futuras voltadas a interação entre afroepistemologia e práticas pedagógicas decoloniais. Escolas localizadas em territórios quilombolas/ palenqueros poderiam ser espaços privilegiados de produção de conhecimento, que incorpora saberes locais aos currículos e às práticas educativas, que irão questionar as estruturas educacionais hegemônicas, construindo metodologias de ensino que valorizem cosmologias africanas e afro-latino-americanas, e sobretudo práticas culturais, pois, é por meio das práticas que vamos desenvolvendo metodologias de trabalho escolar.

Por fim, esta pesquisa nos convida a deslocar referenciais e modos de produção de conhecimento, buscando ouvir as comunidades não como “objetos” de investigação, mas como sujeitos produtores de conhecimento. O que abre espaço para epistemologias situadas, plurais e insurgentes, propondo a confrontar hierarquias coloniais persistentes no campo acadêmico.

Assim, longe de encerrar o debate, estas considerações finais não trazem apenas um caminho possível. A experiência de Soledade e de San Basilio de Palenque nos mostra que as lutas por identidade, saber e território não estão no passado, mas constituem práticas políticas contemporâneas que desafiam as formas coloniais de ser e de saber. Ao reconhecermos essas práticas como produtoras de teoria, e não apenas como “objetos culturais”, estamos afirmando que há uma pluralidade epistêmica, não apenas reconhecida, mas efetivamente praticada.

REFERÊNCIAS

- AGNOLON, Alexandre. *A Festa de Saturno – O Xênia e o Apoforeta de Marcial*. São Paulo, USP, 2013.
- AMARAL, Rita de Cássia Mello. *Festa à Brasileira - Significados do festejar, no país que "não é sério"*. (Dissertação) Universidade de São Paulo - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Departamento de Antropologia, 1996.
- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. *Cultura Popular Brasileira*. São Paulo: sem editora, 1973.
- Bauman, Zygmunt. *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi*. Editora Zahar, 2005.
- BERNARDINO-COSTA, J.; GROSGOQUEL, R. *Decolonialidade e perspectiva negra*. Rev. Soc. Estado, Brasília, v 31, n.1, 2016.
Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00015.pdf>.
Acesso em: 01 set.2020.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues, *Em Campo Aberto*. São Paulo: Cortez, 1995. BOSI, A. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992.
BOSI, E. *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. São Paulo: Ateliê Editora. 2003
- BOURDIEU, P. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
Pierre Bourdieu, em *A Distinção: Crítica Social do Julgamento* (2007)
- CAILLOIS, Roger. *O Homem e o Sagrado*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- CASCUDO, Luís Câmara. *Antologia do Folclore Brasileiro*, volume I. São Paulo: Global, 2003.
_____. *Antologia do Folclore Brasileiro*, volume II. São Paulo: Global, 2003.
- CASTRO-GOMÉZ, S. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá/CO: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. *Tempo e Narrativa nos Folguedos do Boi*. revista Pós Ciências Sociais – São Luís, V. 3, N. 6, Jul/Dez. 2006.
- CHANGO K. TENORIO R. *Serie radiofónica: Cuentos tradicionales afroequatorianos*. 2016. 42 fls. Trabalho de conclusão de curso de Licenciatura em Comunicação Social – Universidade Politécnica Saleciana, Quito, 2016.
Disponível em: <https://dspace.ups.edu.ec/bitstream/123456789/12476/1/UPS-QT09635.pdf> Acesso em: 25 de junho de 2025.
- DERRIDA, J. *Writing and difference*. The University of Chicago Press, Chicago,

Routledge & Kegan Paul Ltd, London and Henley, 1978.

DÍAZ, Luis R. N. *Palenque: Comunicación, território y resistencia*. Barranquilla. Colombia: Universidad del Norte, 2020.

DURKHEIM, Émile. *Da divisão do trabalho social; As regras do método sociológico; O suicídio; As formas elementares da vida religiosa*. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).

DUSSEL, E. *Filosofia de la Liberación desde la praxis de los oprimidos. Libertação Liberación*. Rev. Filosofia, Campo Grande, ano 2, n. 1, p. 33-49, 1991.

_____. *1492: el encubrimiento del outro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Argentina: CLACSO, 1993. 175p.

DUVIGNAUD, Jean. *Festas e Civilizações*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.

FREUD, Sigmund. *Totem e Tabu*. Rio de Janeiro, Imago, 1974.

FANON, Frantz. [1952]. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. [1961] *Os Condenados da Terra*. Tradução de José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FOUCAULT, M. Apêndice: *o sujeito e o poder*. In: DREYFUS, L.; RABINOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 229-250.

_____. (1972). *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. Pantheon Press.

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

_____. *A Ordem do Discurso*. 3º Ed. São Paulo: edições Loyola, 1996. GARCÍA, Jesús C. Cimarronaje, Afroepistemología y Soberanía Intelectual. Fundación editorial El perro y la rana, 2022.

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

_____. *Modernidade e identidade*. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

Governo do Maranhão. *Diagnóstico de Identificação e Delimitação* – Município de Serrano do Maranhão – Processo Administrativo n. 101519/2017. Instituto de colonização e terras do Maranhão, Diretoria de Recursos fundiários. Comissão de Territórios tradicionais.

Disponível em: <https://iterma.ma.gov.br/uploads/iterma/docs/DID-TERRIT%C3%93RIO-MARANH%C3%83O-1.pdf>.
Acesso em: 06 de janeiro de 2023.

GRAMSCI, A. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

GROSGOUEL, R. *Izquierdas e Izquierdas Otras: entre el proyecto de la izquierda eurocéntrica y el proyecto transmoderno de la nuevas izquierdas descoloniales*. Tabula Rasa, Bogotá/CO, n.11, p. 9-29, jul./dez.2009.
Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-11/presentacion.pdf>.
Acesso em: 01 set.2020.

_____. *A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI*. Revista Sociedade e Estado, v.31, n.1. Jan/Abr, 2016.
Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/xpNFtGdzw4F3dpF6yZVVGqt/?format=pdf&lang=pt>.
Acesso em: 20 jan. 2023.

GIRARD, René. *A Violência e o Sagrado*. São Paulo, UNESP/ Paz e Terra, 1990.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2013.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 11º Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 3ª ed., Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

KANT, I. *A fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. de Paulo Quintela: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Lisboa: Editora 70, 1997.

KOWARIK, Lúcio. *Cidade, Território e Estado de Exceção in Francisco de Oliveira – A tarefa da crítica*. Editora UFMG, Belo Horizonte, 2006.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. *Manual de história oral*. São Paulo: Contexto, 2006.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. Tradução de Renata Santini. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MIGNOLO, W. On subalterns and other agencies. *Postcolonial Studies*, London, v. 8, n. 4, p. 381 – 407, 2005.
Disponível em: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13688790500375082>
Acesso em: 01 set. 2020.

_____. *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

QUIJANO, A. *Colonialidad y modernidad / racionalidad*. Peru Indígena, Lima, v. 13, n. 29, 1992.

Disponível em:

<https://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf>.

Acesso em: 01 set. 2020.

_____. *El fantasma del desarrollo en America Latina*. Rev. Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, v.6, n.2, 2000. Disponível em: <https://red.pucp.edu.pe/ridei/wp-content/uploads/biblioteca/100520.pdf> Acesso em: 01 set.2023.

_____. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo. A colonialidade do saber: eurocentrismo e Ciências Sociais: perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SANTOS, J.L. *O que é cultura*. São Paulo: Brasiliense. 2004.

SANTOS, M. *O Dinheiro e o Território*. GEOgraphia, Niterói, ano 1, n. 1, 1999.

SEGATO, R. L. *Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje*. Crítica y Emancipación, Buenos Aires/AR, año 2, n.3, p. 11-44, jun. 2008. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ojs/index.php/critica/article/view/166>. Acesso em: 01 set.2020.

SILVA, Natália Marques da. *Jornada a Cacheu: África como matriz dos territórios quilombolas Santa Rosa dos Pretos, Filipa e Santa Joana*. Kwanissa, São Luís, n. 6, p. 32–55, jul./dez. 2020. ISSN 2595-1033.

SILVÉRIO, Valter Roberto. *Transnacionalismo negro diáspora africana: uma nova imaginação sociológica*. 01. ed. São Paulo: Intermeios Casa de Artes e Livros, 2022.

SOLÓN, P. *Es posible el Vivir Bien: reflexiones a quemar ropa sobre alternativas sistémicas*. La Paz/BO: Fundación Solo, 2016.

VYGOTSKY, Lev. *Pensamento e Linguagem*. São Paulo, Martins Fontes, 1991.

WALLERSTEIN, I. *O sistema mundial moderno*. Porto/POR: Afrontamento, 1990.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora UnB, 1999.

ANEXO

Eu não sei contar direito, mas vou tentar lembrar da história de Soledade. Cresci perto do Sobrado e vivi a maior parte da vida no entorno da comunidade. Quando eu era criança havia uma família grande que era dona das terras; as crianças não participavam das conversas dos adultos, então a gente ouvia pedaços e ficava assim na memória.

A família Carvalho aparece muito nessa história. Lembro de dona Olímpia, que também chamou de dona Santa, e foi ela quem criou a Gracinha. Gracinha era sobrinha/afiliada de dona Olímpia; ela ajudava muito na comunidade, organizava festas como o bumba-boi e dava apoio às pessoas. Gracinha casou-se, foi morar em São Luís e depois faleceu. Ela deixou para alguns parentes pedaços de terra e casas, e parte dessa herança virou motivo de disputa entre os herdeiros.

Havia muitos nomes: Zé Antônio e seus irmãos; Antônio; Clélia; Lênis; Nazaré; Cândida; Raimunda — que chamavam de Yaya; Marilene; Nilson; Denisvaldo; e outros. Algumas dessas pessoas nasceram no Sobrado, outras na Chapada. O Sobrado era uma casa grande de Soledade, com quintal e um tamarineiro. Com o tempo partes do Sobrado caíram e as pessoas que cuidavam dele foram se mudando — muita gente foi para São Luís, Belém ou outras cidades.

Sobre a terra: existiam documentos, escrituras, mas muita coisa foi perdida ou destruída. Conta-se que uma mala com documentos foi mexida e muitos papéis sumiram, o que exigiu a titularidade e gerou disputas. Houve tentativa de regularização: representantes da comunidade foram aos cartórios e ao banco para verificar papéis. Denivaldo e outras pessoas participaram dessas idas. Em alguns casos os documentos foram apresentados, em outros faltava a originalidade e deixava confusão.

Alguns herdeiros negociaram e venderam partes das propriedades — por exemplo áreas em Cacilhas e trechos da Soledade — e isso atrapalharam a parcela de outros familiares, gerando desavenças. Também houve apropriação de áreas centrais por terceiros que passaram a usar esses lotes. Apesar das brigas, muitas pessoas ajudaram a ajudar; festas e vivências comunitárias eram mantidas por esses laços.

Lili (Eulina) e outras mulheres da família cuidam do Sobrado em momentos diferentes. Gracinha também ajudou a manter a casa e as festas locais. A comunidade

sempre se especifica em torno dessas figuras: quem poderia ajudar com as despesas das festas e com a vida coletiva.

Para mim, quilombo significa o lugar onde descendentes de pessoas escravizadas se abrigaram e constituíram uma comunidade. Não é só resistência — é existir, continuar vivo e manter as tradições. Soledade é parte dessa história de existência. Houve associação local; lembro que em 2005 Denivaldo era presidente da associação e houve mobilizações para tentar documentar e reivindicar as terras.

Eu mesmo recebi um pedaço para morar e criar meus filhos — a intenção era que eu tivesse onde me assentar —, mas as vendas e negociações dentro da família deixaram uma situação complicada. Falta organização documental: quem tem as escrituras originais, onde estão os papéis que sumiram, quem negociou o quê. Isso impede saber exatamente quem é o legítimo titular hoje.

As memórias são confusas porque, quando criança, a gente não escutava tudo; agora, adulto, a gente tenta juntar essas lembranças. O importante é registrar: as pessoas, os laços, as festas e as disputas fazem parte da vida daqui. Quero que a história de Soledade fique escrita, para as próximas gerações saberem de onde veio.